PAPALITATEA ERETIC

Expunere
a ereziilor, erorilor i inova iilor
BISERICII ROMANE
de la separarea sa
de Biserica Catolic în secolul al IX-lea
de
WLADIMIR GUETTÉE
doctor în teologia Bisericii Ortodoxe a Rusiei

Traducere
f cut cu binecuvântarea Prea Sfin iei Sale P rintelui Episcop
al Eparhiei Râmnicu Nou Severin
D.D. IOSIF

de

Protosinghelul GHERASIM SAFFIRIN
Bacalaureat al Liceului din Craiova
Director i profesor de moral liturgic   i pastoral
al Seminarului Eparhiei Râmnicu

Prea Sfin iei Sale
P rintelui Episcop
al Eparhiei Râmnicu Nou Severin
Robul lui Dumnezeu
Domnul IOSIF

În semn de profund respect
i
deosebit considera ie
traduc torul dedic aceast carte.

CUPRINS

PRECUVÂNTARE

Dup ce am publicat volumul intitulat *Papalitatea schismatic* , am promis c vom publica *Papalitatea eretic* .

Ne inem ast zi de promisiunea noastr .

În prima noastr lucrare, am considerat papalitatea *în raport cu Biserica*. Am stabilit c , uzurpând o putere suveran i universal , papii au r sturnat dumnezeiasca constitu ie a Bisericii, s-au desp r it de Biserica primar i apostoleasc , s-au constituit în stare *de schism* . Fiindc ei au încercat s g seasc în sfânta Scriptur i în monumentele tradi iei catolice probe în sprijinul uzurp rii lor i motive pentru a-i da o baz dumnezeiasc i apostoleasc , noi am trecut în revist textele Scripturii i faptele istorice de care ei au abuzat, spre a nimici falsele lor interpret ri i falsific rile lor.

În lucrarea pe care o public m ast zi, noi consider m papalitatea, *fa cu doctrina revelat* , conservat de Bisericile apostolice din primele secole pân în zilele noastre.

Documentele doctrinare din primele secole, practica neîntrerupt a Bisericilor, faptele exterioare care constituie istoria propriu-zis , i chiar sistemele care s-au încercat a se opune doctrinei revelate, pun în eviden un corp de doctrin primit în identitatea sa de toate Bisericile fondate de apostoli i conservat de ele cu o grij scrupuloas .

Pân în secolul al optulea aproape, toate Bisericile apostolice orientale i occidentale erau în acordul cel mai perfect în privin a acestor doctrine unice i universale.

Un fapt foarte însemnat, este c Bisericile fondate în ri foarte dep rtate unele de altele i de apostoli diferi i se aflar în posesia aceleia i doctrine, de îndat ce intrar în rela ii unele cu altele. Acest fapt probeaz c to i apostolii nu predicau decât o doctrin , aceea pe care Iisus Hristos le-o predicase, i pe care ei o predicau sub inspira ia aceluia i Duh Sfânt.

Din faptul acesta decurgea cu necesitate acest principiu: c toat înv tura contrar doctrinei universal primit i universal conservat , era *contrar* adev rului revelat, predicat de apostoli, adic , constituia *o erezie*.

Începând din secolul al optulea Bisericile occidentale p r sir în mai multe puncte doctrina pe care o profesau în secolele precedente, i pe care Bisericile orientale au profesat-o în unanimitate pân în zilele noastre. Ele se constituir astfel în erezie. i mai ales papalitatea a fost cea care le arunc în aceast cale; ea a fost cea care invent sau consacr noile erori. Pentru aceasta dar ea trebuie mai ales s poarte responsabilitatea; de unde titlul acestei lucr ri: PAPALITATEA ERETIC .

Pentru a justifica acest titlu, noi va trebui s trecem în revist chestiunile doctrinare în privin a c rora Bisericile occidentale i-au schimbat înv tura lor: s stabilim care a fost prima lor doctrin , spre a preciza exact sensul inova iilor

lor; să determinăm adevăratul caracter al acestor inovaţii; să arătăm partea pe care a luat-o întru aceasta papalitatea, precum şi motivele care au inspirat-o şi au povăţuit-o.

Astfel ne va fi metoda pe care o vom urma în privinţa fiecăreia din chestiunile pe care le vom avea de tratat.

Pentru a stabili care a fost prima doctrină a Bisericilor occidentale, vom apela la mărturiile acelora pe care ea totdeauna i-a considerat ca pe Părinţii şi ca pe Doctorii săi.

Vom apropia de această primă doctrină pe aceea care a fost predată de atunci de către papi, de către episcopi, de către scriitorii pe care Biserica Romei i-a canonizat sau i-a aprobat.

Cu modul acesta, schimbarea va fi constatată într-un chip evident şi irecuzabil.

Faptele istorice şi documentele oficiale emanate, sau de la papalitate, sau de la sinoadele pe care ea le-a inspirat, prezidat şi dirijat, vor face să reiasă rolul pe care această papalitate l-a jucat în toate inovaţiile.

Vom stabili astfel, cu evidenţă, că instituţia care s-a impus Bisericilor occidentale ca centru de unitate şi de adevăr catolic, n-a fost decât o sursă de împerecheri şi de erori.

În toate discuţiile pe care le vom avea de făcut, nu se va putea întâlni nici o urmă de pasiune ori de nedreptate. Noi vom putea cu atât mai mult să fim imparţiali cu cât, pentru a stabili teza noastră, nu vom avea decât încurcătura de a alege între textele şi faptele la care va trebui să facem apel. Operele din care vom scoate probele noastre vor fi indicate cu exactitate, şi toţi cei care vor vrea să ne controleze o vor putea face fără dificultate.

Ni s-a părut oportun de a publica acest op în momentul în care papalitatea îndrăzneşte să se proclame solemn *infailibilă*. Opul nostru va demonstra care este valoarea acestei aserţiuni, şi va proba că o decizie cu totul contrară ar fi trebuit să adopte consiliul Vaticanului, dacă ar fi vrut să grăiască adevărul.

Dea Dumnezeu ca acest op să fie folositor membrilor Bisericii romane care, sau că nu cercetează, sau din obicei, sau pentru consideraţii curat omeneşti, ezită a se separa cu totul şi pe faţă de o papalitate ale cărei erori ei nu şi le mai pot ascunde! Ei nu le cunosc pe toate. Noi avem certitudinea de a-i convinge că, de o mie de ani aproape, papalitatea a rătăcit, după cum rătăceşte şi astăzi; că Bisericile occidentale au urmat-o în ereziile sale; că trebuie să se urce prin urmare în primele opt secole pentru a se regăsi în occident doctrina curată aşa precum apostolii au învăţat-o.

Nimeni nu se îndoieşte, chiar în sânul Bisericii romane că, pentru a merita titlul de *catolic*, este necesar de a profesa curata doctrină apostolească. Dacă este demonstrat că Biserica romană n-a fost credincioasă în *paza depozitului dumnezeiesc,* va fi evident *că trebuie să o părăsească pentru a fi catolic*.

Atare este înc de mult timp convic iunea noastr ; i pentru a r mâne *catolic*, dup cum am voit totdeauna s fim, noi am p r sit o Biseric cu care nu poate fi cineva unit f r a fi schismatic i eretic.

 tiam c lucrând astfel ne vom atrage critici i injurii. Dar noi n-am ezitat, aducându-ne aminte de cuvintele St pânului, care proclam ferici i pe aceia care sufer persecu ie pentru dreptate, i care sunt oc râ i i dispre ui i din cauza Lui.

Un om de convingere nu se poate opri pe lâng considera iuni omene ti când con tiin a sa vorbe te. i într-aceast ocaziune mai ales i-aduce aminte cu o nobil mândrie c , în ceea ce prive te lucrurile con tiin ei, el nu voie te s tie decât de Dumnezeu.

Am f cut s se vad expunerea ereziilor, erorilor i inova iilor papalit ii, i combaterii sistemului papal, a a precum el este adoptat ast zi în Occident. Noi nu puteam s trat m mai bine un asemenea subiect decât atacând scrierea D-lui J. de Maistre[1], intitulat *Despre Papa*. Acest op este adev ratul punct de plecare al neo-ultramontanismului, care a fost consacrat de Conciliul de la Vatican.

Vechii ultramontani, chiar cei mai exagera i, mai conservau înc oarecare forme teologice, i puneau oarecare restric ii puterii ce atribuiau papalit ii. Ei voiau s in oarecare cont de istorie i de anticele doctrine. Ei c utau s le denatureze în profitul sistemului lor; dar silin ele lor erau ca o r m i de omagiu dat adev rului.

Dl. J. de Maistre nu a avut scrupule de acestea. El expuse brutal sistemul absolutismului politico-ecleziastic, pe care îl identific cu papalitatea, i puse sub picioare istoria Bisericii i monumentele cele mai venerabile ale tradi iei catolice.

El f cu coal .

Ultramontanismul adopt destr b l rile sale i dogmatismul s u insolit. Teologii plecar capul; episcopii nu îndr znir s reclame.

Decretele Conciliului de la Vatican i Syllabus sunt consacrarea solemn a teoriilor lui J. de Maistre.

Combaterea c r ii sale avea dar actualitate. Noi astfel am d râmat, pân în temeliile sale, aceast papalitate, care este marea erezie a Occidentului i sorgintea altor erezii.

W.G.

[1] Joseph de Maistre (1753 – 1821), scrierile sale au influien at pe Sain Simon, Auguste Comte si Charles Maurras i a inspirat genera ii de francezi monarhi ti i catolici ultramontani ti. Mul i ani a fost implicat in politic . Intre 1774 – 1790 activat in loja masonic de la Chambery, asociat cu ramur a ilumina ilor din Ritul Sco ian in apropiere de Lyon.

PAPALITATEA ERETIC

PRIMA EREZIE A PAPALIT II
sau doctrina sa cu privire la constitu ia divin a Bisericii

Care a fost doctrina urmat în primele opt secole de Bisericile occidentale în privin a constitu iei divine a Bisericii?

Pentru a r spunde la aceast chestiune, trebuie s întreb m operele P rin ilor pe care aceste Biserici i-au recunoscut ca ortodoc i. Printre ace ti P rin i sunt trei care au tratat *ex professo* despre constitu ia Bisericii; ace tia sunt Ciprian[2], episcopul Cartaginei, Augustin[3], episcopul Hipponei, i Vincent[4], monah din Lerini.

S expunem doctrina lor.

În tratatul s u despre *Unitatea Bisericii*, Sfântul Ciprian se exprim astfel[5]:

Domnul zise lui Petru: „Eu î i zic c tu e ti Petru i pe aceast piatr voi zidi Biserica mea i por ile iadului nu o vor birui pe ea, i- i voi da cheile împ r iei cerurilor: i ceea ce tu vei lega pe p mânt va fi legat i în cer, i ceea ce tu vei dezlega pe p mânt va fi dezlegat i în cer". El îi zise din nou dup învierea sa: „Pa te oile mele"; el î i edific Biserica numai pe el (pe Petru) i îi încredin eaz oile sale pentru a le pa te. De i, dup învierea sa, a dat tuturor apostolilor aceea i putere i le-au zis: „Precum m-a trimis pe mine tat l, i eu trimit pe voi: primi i Duhul Sfânt; c rora ve i ierta p catele, se vor ierta lor; c rora le ve i ine, vor fi inute"; cu toate acestea, pentru a atesta unitatea, *el stabili o singur catedr* [6], i, prin autoritatea sa, stabili ca aceast unitate, la începutul ei, s înceap printr-unul singur. Desigur ceilal i apostoli erau ceea ce era Petru i împ rt ir cu el aceea i onoare i aceea i putere; dar aceast putere comun apare la început într-o unitate, pentru ca Biserica lui Hristos s se arate *una*, i catedra *una*. Astfel, to i sunt p stori, i turma se arat *una*, care este

---

[2] Sf. Ciprian (cca. 200 - 258).

[3] Fericitul Augustin (354 - 430).

[4] Vicentiu de Lerin, a fost preot la m n stirea de pe insula Lerinensis. A fost semipelagian si adversar a lui Augustin in problema harului si a predestinatiei. A murit inainte de 450, sub domnia împ ratilor Teodosie II si Valentinian.

[5] Cypr. *De unitate Ecclesiae* § 4. Autorul, în primele trei paragrafe, zice c inamicii ascun i ai credin ei sunt mai de temut decât inamicii declara i. Primii eretici sau schismatici pot fi lesne descoperi i prin mijlocul unei no iuni exacte despre unitatea Bisericii, no iune pe care el o expune începând de la § 4.

[6] Textul sfântului Ciprian a fost interpolat în mai multe locuri i manuscrisele nu se acord între ele. S-a încercat s se insereze într-însul fraze favorabile teoriilor papale. Astfel, în textul pe care noi îl traducem, s-au intercalat aceste cuvinte: *prima ia este dat lui Petru*. Aceste cuvinte sunt evident ad ugate în text i ele rup sensul frazei sfântului Ciprian. Manuscrisele cele mai bune nu con in nici cuvintele: *el stabili o singur catedr* . Noi consim im cu toate acestea a le admite ca autentice, pentru c ele pot intra în sensul general al frazei sfântului doctor.

nutrit de to i apostolii în comun acord, a a încât Biserica lui Hristos apare în unitatea sa.

Astfel, dup Sfântul Ciprian, autoritatea i demnitatea erau acelea i în to i apostolii; to i împreun nu formeaz decât o singur autoritate, sau o singur catedr , i sfântul Petru nu era ceva mai mult decât ceilal i în Biseric . Dac apostolatul s u ar fi fost diferit, ar fi fost dou catedre: a sa i a celorlal i apostoli; dar nu a fost decât una la care Petru i ceilal i apostoli particip *deopotriv* ; i printr-aceast catedr unic se arat unitatea turmei Bisericii.

Cuvintele adresate lui Petru înainte de înviere n-au fost pronun ate pentru a-i da o autoritate particular , înc mai pu in o autoritate superioar ; ci îi erau adresate *lui singur*, pentru ca ele s fie un simbol al unit ii ce trebuia s existe în catedra unic ocupat cu acela i titlu de Petru i de ceilal i apostoli.

Sfântul Ciprian a dat dar cuvintelor evanghelice relative la Sfântul Petru o interpreta iune cu totul opus aceleia ce a fost adoptat mai în urm de c tre papalitate. i în sensul mai sus expus el adaug :

„Aceast Biseric *una* este desemnat de Sfântul Spirit [7] în aceste cuvinte ale *Cânt rii Cânt rilor* pe care Domnul le pronun : *Porumbi a mea este una, perfecta mea este unica a mamei sale, ea este privilegiata sa*. Acela care nu este în aceast unitate a Bisericii, crede el c posed credin a? Acela care reneag Biserica i i se împotrive te, care p r se te catedra lui Petru pe care Biserica este întemeiat , poate el spera a fi în Biseric ?"

Expresia *catedra lui Petru* nu poate prezenta nici o obscuritate, dup explica ia dat mai sus de însu i Sfântul Ciprian. Este foarte evident de asemenea c el nu o d ca fundament al Bisericii decât în acest sens c unitatea catedrei apostolice, care îi este baza adev rat , a fost mai întâi *simbolizat* în persoana lui Petru. Autorul rezum aceste considera iuni precizând, dup Sfântul Paul, în ce consist unitatea: „Un singur corp, un singur Spirit, o singur speran , un singur Domn, o singur credin , un singur botez, un singur Dumnezeu".

El nu se gânde te nici-cum la o unitate rezultând din uniunea cu un pastor suveran i universal; el exclude chiar formal ideea unui asemenea pontificat, f când din to i apostolii *o singur catedr* , un corp unic investit cu o putere comun , cu o demnitate comun .

Apostolatul în unitatea sa s-a perpetuat într-un episcopat *unul*. Sfântul Ciprian expune astfel aceast doctrin [8]:

„Noi suntem datori s inem cu t rie i s ap r m aceast unitate, noi mai ales care suntem episcopi, care prezid m în Biseric , pentru a proba c episcopatul de asemenea este *unul* i *nedivizat*. Nimeni s nu în ele prin minciun societatea fr easc , nimeni s nu corup adev rul credin ei printr-o perfid vânzare! Episcopatul este unul, i fiecare în mod solidar posed o parte dintr-însul. Biserica de asemenea este una, oricât de dep rtat ar fi ara în care ar fi dus-o progresul fecundit ii sale, asemenea soarelui ale c rui raze sunt

[7] Sfântul Spirit este termenul folosit pentru Sfântul Duh.
[8] Cyp. Ibid. § 5.

multe i lumina una, arborelui ale c rui ramuri sunt numeroase i care nu are decât un trunchi pe care se sprijine te, sorgintei ale c rei râule e care decurg dintr-însa p streaz unitatea în ea, cu tot num rul lor i abunden a lor. Scoate o raz din corpul soarelui, aceast raz nu va mai face parte din unitatea de lumin ; taie o crac de la un arbore, ea nu va mai înverzi; desparte un râurel de izvorul s u, el va seca. Astfel Biserica lui Dumnezeu, focarul de lumin , î i trimite razele sale în tot universul; dar o singur lumin este r spândit de toate p r ile, i unitatea corpului luminos nu este divizat . În fecunditatea sa, ea î i întinde ramurile sale peste tot p mântul, i din ea curg în dep rtare râurile abundente; dar sorgintea este una i trupul este unul; ea este o mam fecund ; noi ne na tem din ea; suntem nutri i cu laptele s u; tr im din spiritul s u”.

Pentru sfântul Ciprian, Biserica este *una*, sub pre edin ia unui episcopat *unul*. În loc de a recunoa te în episcopat vreun grad ierarhic, el afirm c episcopatul este posedat într-un grad egal de c tre to i aceia care au fost investi i cu dânsul. Astfel, unitate i egalitate în apostolat; unitate i egalitate în episcopat, atare este doctrina expus de sfântul Ciprian i admis , în timpul s u, de toat Biserica occidental care l-a recunoscut de doctor foarte ortodox, i care a venerat operele sale precum i persoana sa. Dac vreo reclama iune s-a ridicat contra opiniei sale relativ la botezul ereticilor, niciodat nu s-a f cut cea mai mic obiec ie contra doctrinei sale asupra Bisericii. Copi tii, mirosind cât de mult aceast doctrin era contrar papalit ii, i neputând s îi conteste valoarea, au falsificat opera lui Ciprian; dar erudi ia a descoperit i semnalat fraudele lor. i apoi, falsificatorii nu au fost abili, c ci intercal rile sau glosele lor fac un efect atât de disparat în totalitatea ra ionamentelor sfântului doctor, încât este imposibil de a nu z ri, la prima c ut tur de ochi, falsitatea. Cu toate silin ele unor teologi, r mâne lucru în eles c doctrina egalit ii în apostolat i în episcopat exclude cu necesitate orice distinc ie între apostoli i între episcopi. Este foarte evident c sfântul Ciprian nu voia nicicum s vorbeasc de distinc iile onorifice sau de prerogativele pe ce *Biserica* putea s stabileasc printre episcopi. El nu avea în vedere decât apostolatul i episcopatul în constitu ia lor divin .

Dac sfântul Petru s-ar fi bucurat de o onoare i de o autoritate superioare printre apostoli, Ciprian ar fi spus-o citând textele evanghelice care se raportau la el. În loc de a deduce o atare idee, el afirm *egalitatea apostolilor.*

Dac , în episcopat, episcopul Romei s-ar fi bucurat de o superioritate oarecare, sfântul Ciprian ar fi men ionat-o când a vorbit despre episcopat. Dar, el afirm contrariul înv ând în privin a aceasta *egalitatea episcopilor.* Ilustrul doctor, întemeindu-se pe textele: *Tu e ti Petru* i *Pa te oile mele*, neag c sfântul Petru s fi posedat prerogative superioare celor ale celorlal i apostoli. El neag prin urmare c aceste prerogative pretinse s fi fost transmise unui episcop în particular; el neag , afirmând egalitatea episcopilor, prerogativele reclamate în favoarea unui episcop oarecare.

În restul operei sale, Ciprian se apleac s fac în elese condi iile i necesitatea unit ii în Biseric .

Aici era cazul de a indica centrul vizibil al acestei unit i, dac , într-adev r, el ar fi recunoscut un atare centru. Dar el (centrul) nu era inventat în timpul s u. El nu men ioneaz asadar nici pe episcopul Romei nici pe Biserica roman . Centrul unit ii Bisericii este, dup sfântul doctor, uniunea tuturor membrilor în m rturisirea aceleia i credin e, totdeauna conservat în Biserici. To i cei care se separ de aceast credin devin eretici i schismatici, i nu mai apar in Bisericii.

Episcopatul care prezint în Biseric are datoria *de a men ine aceast unitate i de a o ap ra* dac ea este atacat , men inând i ap rând credin a antic i apostoleasc a Bisericii.

Dac ar mai conserva cineva vreo îndoial în privin a interpreta iunii ce sfântul Ciprian a dat textelor evanghelice relative la sfântul Petru, i în privin a interpol rile al c ror obiect a fost cartea sa, va fi de ajuns de a citi acest pasaj din epistola sa a dou zeci i aptea:

„Domnul nostru, ale c rui precepte i avertismente suntem datori a le observa fundând onoarea de episcop i baza (sau ra iunea *ratio*) Bisericii Sale, se exprim astfel în Evanghelie, adresându-se lui Petru: „Eu î i zic c tu e ti Petru, i pe aceast piatr voi zidi Biserica mea, i por ile iadului nu o vor birui pe ea; i î i voi da cheile împ r iei cerurilor; i oricâte vei lega pe p mânt vor fi legate în ceruri; i oricâte vei dezlega pe p mânt vor fi dezlegate în ceruri". De acolo, prin greut ile timpurilor i succesiunilor, au decurs: i hirotonia episcopilor, i baza (*ratio*) Bisericii, a a încât Biserica o s fie stabilit pe episcopi i orice act al Bisericii s fie guvernat de aceia i prepozi i".

Acest text este tras dintr-o epistol în care Ciprian revendic drepturile episcopatului pentru guvern mântul Bisericii. El nu putea s declare mai l murit c , în textele evanghelice relative la sfântul Petru, nu era nimic *personal* pentru acest apostol, c cuvintele ce i se adresaser priveau pe colegii s i tot a a ca i pe el. Sfântul Ciprian explic astfel însu i tratatul s u despre *unitate* i leap d interpol rile romane.

Astfel era doctrina sfântului Ciprian i a întregii Biserici occidentale în secolul al treilea. În secolul precedent, Tertullian, primul p rinte al Bisericii occidentale, nu profesa o alta. De i el nu a f cut oper special despre Biseric , nu putem citi c r ile sale i în particular aceea pe care o intitula: *Despre Prescrip iuni*, f r a întâlni într-însele pasaje care confirm doctrina înv at *ex professo* de la sfântul Ciprian.

Sfin itul Augustin totdeauna s-a bucurat, în Biserica occidental , de o înalt autoritate. Geniul s u incontestabil, tiin a sa, p trunderea sa i-au meritat chiar un rang distins, nu numai printre teologi, dar i printre filosofi, savan i i litera i. Operele sale formeaz o colec ie pe cât de considerabil , pe atât de variat . Noi ne vom ine în particular de operele în care el a tratat *ex professo* despre Biseric , pentru a preciza înv tura sa asupra acestui punct.

Cea dintâi dintre aceste opere este aceea despre *Unitatea Bisericii.* El într-însa se exprim astfel:

„Între adversarii no tri i noi [9], se ridic aceast chestiune: Unde este Biserica? Este ea la noi sau la ei? Aceast Biseric este una; str mo ii no tri au numit-o *catolic* , pentru a ar ta, prin numele s u chiar, c ea este complet (per totum). Astfel este într-adev r sensul cuvântului dup etimologia sa greac : cath'olon. Aceast Biseric este corpul lui Hristos, dup acest cuvânt al apostolului: „Pentru corpul S u care este Biserica (Colos. I, 24)". De acolo este evident c acela care nu face parte din membrele lui Hristos nu poate avea mântuirea cre tin . Dar, membrele lui Hristos sunt unite prin dragostea unit ii, i prin ea ele ader la capul lor care este Iisus Hristos. Toate câte ne înv m despre Hristos sunt referitoare, sau la cap, sau la corp: capul este Fiul unic al lui Dumnezeu cel viu, Iisus Hristos; *el este mântuitorul corpului* (Efes. V, 23). *El a murit pentru p catele noastre i a înviat pentru indreptarea noastr* (Rom. IV, 25). Corpul, este Biserica despre care se zice: Pentru ca s arate c are o Biseric glorioas [10], f r pat sau zbârcitur , sau altceva de acest fel (Efes. V, 27). Între donati ti i noi, se ridic dar aceast chestiune: Unde este acest corp? Cum s r spundem? C uta-vom de a face aceasta prin propriile noastre cuvinte, sau prin acelea ale capului acestui corp, Domnul nostru Iisus Hristos? Noi credem c e mai bine s c ut m dezlegarea în cuvintele aceluia care este adev rul i care- i cunoa te bine corpul, pentru c *Domnul cunoa te pe aceia care sunt ai Lui* (2. Timotei, II, 19)".

Biserica este considerat aici, de sfin itul Augustin, în generalitatea sa i în acela i timp în existen a sa vizibil . Era vorba într-adev r de a determina dac donati tii formau sau nu adev rata Biseric , Biserica *catolic* , corpul lui Hristos.

Dac o asemenea chestiune s-ar ridica ast zi în Biserica roman , cum s-ar rezolva ea? Prin papa. i se r spunde: papa este eful sau capul Bisericii, centrul de unitate. Dac nu e ti cu centrul, e ti afar din Biseric , e ti eretic, schismatic [11].

Aceasta este oare metoda sfin itului Augustin? Nu. El pleac de la acest principiu: Biserica este corpul lui Hristos; acest corp are un cap, un ef. Care este el? Hristos însu i. Care a fost înv tura lui Hristos în privin a Bisericii? El o expune, i printr-aceast înv tur confrunt pe donati ti.

Cât despre doctrina unui ef vizibil, vicar i reprezentant al lui Hristos, ecou al înv mântului s u, despre aceasta sfin itul Augustin nici m car nu face aluziune. Cu toate acestea, aici era tocmai cazul de a o expune. Dac episcopul Romei s-ar fi bucurat în virtutea dreptului divin de prerogativele ce- i atribuie ast zi, sfin itul Augustin nu avea de zis donati tilor decât un cuvânt: Oracolul nostru este la Roma, s -l ascult m i s ne supunem deciziei sale. El ar fi putut de asemenea s le mai zic : voi nu sunte i uni i cu Roma, a adar voi sunte i afar din Biseric . Sau înc : Centrul *catolicit ii* este la Roma; voi v-a i separat de dânsa, a adar voi nu sunte i *catolici.*

[9] Sfin itul Augustin, *Unit. eccl.* c. II.
[10] Slavit .
[11] Observatia este justa pentru ca papistasii au inlocuit Capul Bisericii, Hristos, cu papa si au transformat Biserica romano-catolica din Biserica lui Hristos in biserica papei.

Dar nu, el nu ra ioneaz astfel. Biserica *catolic* , zice el, este aceea care conserv doctrina revelat *în întregimea sa* (per totum cath'olon). Aceast Biseric este corpul lui Hristos; Hristos este unicul ei ef. S studiem înv tura sa i s vedem dac voi[12] poseda i doctrina *complet* sau dac noi[13]. Dac suntem noi cei care o posed m, noi suntem *catolici*, noi suntem adev rata Biseric , i voi, voi sunte i eretici, voi nu sunte i membri ai corpului al c rui cap este Hristos.

 i-ar putea cineva închipui c sfin itul Augustin ar fi expus asemenea doctrin în privin a Bisericii, dac , în timpul s u, teoria papal ar fi fost cunoscut ? Noi punem aceast chestiune oric rui om sincer. Pentru sfin itul Augustin ca i pentru sfântul Ciprian, semnul distinctiv al adev ratei Biserici este posesiunea *întregii doctrine revelate*. Biserica care n-a scos nimic, care n-a modificat nimic, care n-a ad ugat nimic în depozitul dumnezeiesc, este Biserica cea adev rat , Biserica *catolic* , Biserica pe care Iisus Hristos o recunoa te ca corpul S u.

Catolicitatea nu consist într-o mai mare sau mai pu in mare întindere. Atunci chiar când cei ce nu men in adev rata doctrin ar fi r spândi i în toate locurile pe unde exist Biserica, adaug sfin itul Augustin[14], ei totu i nu apar in pentru aceasta Bisericii. Mul imea nu este dar nicicum un semn de adev r pentru Biseric ; acest semn nu exist decât în adev rata doctrin . Dar prin ce mijloc se poate cunoa te aceast adev rat doctrin ? Prin m rturia *universal* a tuturor Bisericilor care formeaz noul popor ales pe care c r ile profetice ale Vechiului Testament le-au ar tat, precum i c r ile apostole ti.

Aceasta este ideea ce reiese din comentariile ce sfin itul Augustin opune celor ale adversarilor s i asupra diverselor texte ale sfintelor Scripturi[15]. Biserica este marea societate a lui Dumnezeu tr ind cu o via dumnezeiasc ; de îndat ce cineva îi face opozi ie, acela nu mai face parte din poporul ales al Noului Testament sau din Biseric ; acela tr ie te cu propria sa via , i nu cu aceast via comun care este a tuturor membrilor corpului lui Hristos.

Scopul sfin itului Augustin, în opera sa, era de a dezvolta numai aceast idee, i nu de a expune sistemul complet al organiz rii ecleziastice. Cu toate acestea, el arat în treac t c mai ales prin opozi ia ce fac *episcopilor*, donati tii atac unitatea Bisericii[16]; cât despre un episcop în particular, care s fi fost în special mijlocul i centrul de unitate, în privin a aceasta el nu face nici o men iune. Poate crede cineva c nu l-ar fi ar tat el, într-o asemenea discu ie, dac Biserica ar fi recunoscut atunci un atare centru de unitate? Cu cât acest centru este vizibil, cu atât procur el un argument facil, i cu atât mai pu in se poate în elege t cerea p rin ilor care, în curs de opt secole, n-au avut nici m car ideea de a-l invoca în discu iile lor referitoare la Biseric   i la doctrin . Am putea cita un mare num r de texte de ale sfin itului[17] Augustin asupra

[12] Autorul se adreseaza catolicilor.
[13] Adica ortodocsii.
[14] Sfin itul Augustin, *Unit. eccl.* c. IV.
[15] Ibid., a Cap. V, ad 11-
[16] Ibid., Cap. XI, § 28.
[17] Biserica rasariteana i-a consacrat titlul de „fericit".

episcopatului. Peste tot, el înva , ca i Ciprian, decât numai despre un episcopat *unul* i identic în to i aceia care s-au investit cu dânsul. T cerea sa în privin a prerogativelor episcopului Romei echivaleaz cu o nega ie pozitiv . Îi era destul s apeleze la Roma contra adversarilor s i, dac Roma era ecoul adev rului i centrul unit ii. El nu face a a, ci apeleaz la m rturia tuturor Bisericilor apostolice care formeaz poporul ales al noii alian e. El nume te[18] pe toate Bisericile Asiei i Greciei, fundate de apostoli; afirm adversarilor s i, ca prob despre adev rul doctrinei sale, c el este în împ rt ire cu aceste Biserici; i nici m car *nu nume te pe Biserica Romei*! Ce însemneaz o asemenea t cere, decât c , în ochii s i, criteriul adev rului cre tin nu exista în m rturia unei Biserici, ci în aceea a tuturor Bisericilor apostolice! El nu excludea m rturia Bisericii Romei, dar nu-i da mai mult importan decât celei a celorlalte Biserici întemeiate de apostoli, i aceast m rturie nu avea valoare decât pentru c era un ecou al predic rii apostolilor, i nu pentru c ar avea o autoritate particular , în afar de m rturia universal .

Dup ce a expus m rturia Bisericilor apostolice, sfin itul Augustin strig [19]: „Acela evanghelizeaz altfel care zice c Biserica a disp rut din lume i c ea n-a r mas decât în Africa i în partida lui Donat. A adar s fie anatema! Dac nu voiesc s fie anatema, s -mi probeze c afirma ia sa este cuprins în sfintele Scripturi”. Fericitul doctor urm re te pe adversarii s i în obiec iile lor asupra pretinsei pr p diri a Bisericii care nu i-ar fi aflat refugiu decât în partida lor, i, în aceast discu ie, unde numele Romei i al episcopului s u l-am afla la fiecare linie, dac ea ar avea loc ast zi în Biserica roman , el nu face nici cea mai mic men iune nici de una nici de altul. El nu vede decât o Biseric , universal r spândit i cu care trebuie s fie cineva în împ rt ire dac voie te s fac parte din adev rata societate cre tin .

Aceast Biseric *catolic* este, zice el[20], *mama prea adev rat a cre tinilor*. Ea are pentru a o dirija, pe episcopi, pe preo i, pe diaconi i pe ceilal i servitori ai dumnezeie tilor mistere[21]. În aceast enumerare, episcopatul apare în unitatea sa; un episcop excep ional i superior aici nu- i g se te locul. Precum în tratatul s u despre *Unitatea Bisericii*, a a i în opera sa asupra *Moralelor Bisericii catolice*, Augustin nu cunoa te nicicum ascultarea de Roma i de episcopul s u. În ultimul s u capitol, el vorbe te de Roma pentru a men iona crimele ce comiteau acolo maniheii, dar nu pentru a o ar ta ca pe sorgintea autorit ii i unit ii Bisericii.

În alte dou din operele sale dogmatice, *Despre doctrina cre tin* i *Despre adev rata religie,* Augustin era adus de subiectul s u ca s trateze despre autoritatea doctrinar . Unde o a eza el? În Bisericile apostolice[22], care ne fac s cunoa tem c sfintele Scripturi sunt sorgintea adev rului cre tin.

---

[18] Sfin itul Augustin, Unit. eccl., c. XII
[19] Ibid., c. XIII
[20] Sfin itul Augustin, de Moribus Eccl. catholicae, lib. 1, c. XXX
[21] Ibid., c. XXXIII. „Mistere” adica Taine; si se refera aici la Sfintele Taine ale Bisericii.
[22] Unit. eccl,, de Doct. Christ., lib. II. C. VIII; de Vera relig., c. VIII.

În explica ia ce face simbolului[23] el nu men ioneaz decât aceea i Biseric *catolic* din care ereticii i schismaticii nu fac parte. Dac autoritatea papal exista, ea ar fi mai ales folositoare ignoran ilor care ar avea în înv   mântul papal un mijloc facil de a se instrui. Sfin itul Augustin a f cut o oper asupra modului de a instrui pe ignoran i. Autoritatea papal nu e nici aici men ionat precum nu e nici în nenum ratele c r i în care episcopul Hipponei atac pe ereticii i pe filosofii timpului s u. Operele lui Augustin formeaz una din colec iile teologice cele mai considerabile ce Biserica primar ne-au l sat. i, va fi imposibil de a ar ta într-însele un singur pasaj în care autorul s fac , nu numai o men iune formal , dar o simpl aluziune la autoritatea doctrinar a Bisericii sau a episcopului Romei. El nu a înv at în privin a Bisericii decât doctrina expus aici mai sus, care exclude în mod pozitiv aceast autoritate a unei biserici sau a unui episcop în particular, i care este aceea i ca a sfântului Ciprian.

Cu toate acestea teologii romani au pretins c sfin itul Augustin era favorabil sistemului papal. Pentru a stabili aceast tez , ei au alergat la falsific ri. Vom da despre aceasta câteva exemple: Rev. P rinte iezuit Barruel[24] se exprim astfel: „Cât despre Sfântul Augustin, fere te-te de a insulta în prezen a acestui Doctor catedra Bisericii romane. „Ce i-a f cut ea, î i va r spunde el cu: indigna iune, ce i-a f cut aceast catedr în care Petru a ezut, în care ade ast zi „*Pontificele care ne guverneaz *’”.

Noi subliniem aceste din urm cuvinte care nu se afl în text, chiar a a precum este el citat de Barruel în latine te: „Cathedra tibi quid fecit Ecclesiae romanae in qua Petrus sedit, et in qua hodie *Anastasius* sedet”. Permite buna credin   de a traduce cuvântul *Anastasius* prin acestea: *Pontificele care ne guvern* ? Cuvântul episcopului Anastasie este el sinonim cu fraza prin care teologul roman îl înlocuie te?

Dar aceasta nu este totul. Textul sfin itului Augustin a fost complet ab tut de la sensul s u natural i ciuntit cu premeditare. Barruel nu a indicat opera din care l-a tras. El avea f r îndoial pentru aceasta cuvintele sale. Noi le-am g sit în a doua carte a operei intitulate: *Contra epistolelor lui Petilian*, capitolul LI, § 118 (ed. Bened.). Petilian având contra lui corpul episcopal, îndr znea s zic c el (corpul episcopal) nu forma decât acea catedr de pestilen   despre care vorbise psalmistul. Atunci Augustin îi r spunde: „Dar dac toate catedrele în toat lumea sunt a a precum tu le impu i cu atâta insolen , spune-mi dar ce i-a f cut catedra Bisericii romane pe care Petru a ezut, i pe care ede ast zi Anastasiu; sau a Bisericii din Ierusalim pe care Iacob a ezut i pe care Ioan ade ast zi; catedre cu care noi suntem uni i în unitatea catolic   i de care tu în mod criminal te-ai separat?”.

Ce poate cineva g si în acest text care s nu convin Bisericii din Ierusalim, i tuturor Bisericilor apostolice tot a a de bine ca i celei din Roma? Citat cum a fost dat de Barruel, el nu probeaz nimic în favoarea papalit ii;

[23] De Fide et symb., c. X

[24] Du pape et de ses droits religieux, t. 1-ier, 2-e partie, ch. III. Aceast oper este citat   i l udat de ultimii i cei mai savan i teologi romani, de P rintele Perrone în particular.

falsificat în traducerea sa francez , el ar avea oarecare importan , gra ie numai falsific rii; citat în întregul lui, el probeaz contra sistemului papal i nu este favorabil decât doctrinei unit ii catolice care rezult din împ rt irea cu toate Bisericile apostolice. Pe unirea tuturor acestor Biserici sfin itul Augustin o nume te *catedra apostolic* , dup exemplul lui Ciprian i al tuturor p rin ilor celor vechi. El continu într-adev r astfel, adresându-se c tre Petilian: „Pentru ce nume ti tu pe *catedra apostolic* , catedr de pestilen ? Dac faci aceasta din cauza b rba ilor pe care-i vezi c predic legea i nu o practic , oare Domnul Iisus Hristos a f cut-o asemenea injurie catedrei pe care edeau fariseii care înv au i nu practicau înv mântul lor? N-a l udat el catedra lui Moise, i n-a f cut imput ri fariseilor, respectând onoarea acestei catedre? Dac tu aveai astfel de cuget ri, n-ai fi blestemat, din cauza b rba ilor pe care-i incriminezi, aceast catedr apostoleasc cu care nu e ti în împ rt ire".

În acest pasaj nu e chestiunea decât de toate Bisericile formând catedra apostoleasc . A-l da ca o prob în favoarea papalit ii care este negarea direct i pozitiv a acestei doctrine, nu înseamn a comite o ru inoas falsificare?

Barruel a apelat înc la dou alte texte ale sfin itului Augustin, f r a indica operele de unde le-a tras. Dac voie te cineva s se transporte la a doua clas de epistole ale sfin itului Doctore, epistola 43-a, capitolul III, § 8, va g si într-însa câteva linii care par a fi dat pretext p r ii celei mai importante a cit rii teologului iezuit, i, dac voie te a citi paragraful întreg, sau mai bine înc toat epistola, va r mâne înm rmurit de neru inarea falsificatorului.

Al treilea text pe care el îl citeaz este faimoasa axiom : *Roma a vorbit, cauza s-a finit*, axiom care nici odinioar n-a apar inut episcopului Hipponei. Adversarii pe care el îi comb tea apelaser pe rând la toate Bisericile din Orient i chiar la autoritatea imperial . Ei sfâr ir prin a apela la Roma unde s-au inut dou sinoade cu aceast ocazie. Roma judec ca i celelalte Biserici. Ereticii nu mai aveau dar la cine s apeleze, i cauza, *catoliceasc* , era finit . To i cei ce i-au aruncat numai o c ut tur de ochi pe operele lui Augustin tiu c a a este opinia ce el a formulat, i afirma ia teologilor romani este eviden iat de mult timp dup justa sa valoare pentru ca s mai avem noi trebuin de a ne întinde mai mult asupra acestui punct. Textul pe care acest teolog l-a *falsificat* i de care atât de mult a abuzat, confirm doctrina înv at de Augustin: c co-sentimentul tuturor Bisericilor apostolice este criteriul *adev rului catolic*.

El înv a în afar de aceasta, într-o mul ime de texte, c sfântul Petru nu era decât tipul s u figura unit ii în Biseric , c tot ce i s-a acordat, nu era pentru persoana sa, ci pentru Biseric ; c el nu era paz i fundament al Bisericii mai mult decât ceilal i apostoli.

În fine, el n-a recunoscut în Biserica roman decât o prima ie analogic cu aceea pe care primele sinoade ecumenice o determinaser ; nu i-au recunoscut niciodat o autoritate superioar , nici ei, nici episcopului s u.

Sfin itul Augustin a înv at asadar absolut aceea i doctrin ca Sfântul Ciprian: adic , unitatea i egalitatea în drepturile divine ale apostolatului i episcopatului; co-sentimentul permanent al tuturor Bisericilor apostolice ca

criteriu al verit ii catolice; împ rt irea cu toate Bisericile apostolice ca condi ie a unit ii în Biseric .

În aceste diverse puncte se rezum toat doctrina sfin itului Augustin în privin a Bisericii, i nu i se poate atribui alta decât falsificându-i textele precum au f cut-o reverendul P rinte Barruel i ceilal i teologi romani.

Vincent din Lerini este al treilea scriitor la a c rui m rturie apel m pentru a constata doctrina Bisericilor occidentale în chestiunea Bisericii în cursul primelor cinci secole. Opera lui Vincent, monah din Lerini în secolul al V-lea, s-a bucurat totdeauna de o înalt reputa ie în Occident, i cardinalul Baroniu însu i o numea o *carte de aur*.

Scopul ce autorul i-l propusese era de a stabili ceea ce se nume te *criteriul credin ei catolice*, adic regula care trebuie s conduc pe membrii Bisericii pentru a r mâne în curatul adev r revelat i s evite orice eroare.

Opera întreag este consacrat a stabili: întâi c , pentru a evita eroarea i a r mâne statornic în veritate[25] nu trebuie s admit omul decât ceea ce s-a crezut în toat lumea în toate timpurile; al doilea c primele sinoade ecumenice n-au avut alt grij decât de a urma aceast regul , proclamând pentru a r spunde ereticilor ceea ce toate Bisericile crezuser ca revelat din timpurile apostolice.

S cit m câteva extracte din aceast oper atât de important .

Autorul începe a a:

„Scriptura ne d acest aviz: *Întreab pe p rin ii t i i ei î i vor vorbi, pe str mo ii t i i ei î i vor r spunde. Fiul meu, pleac urechea la cuvintele b rba ilor în elep i. Fiul meu nu uita aceste cuvinte, i conserv graiurile mele în inima ta.*[26]

Mi s-a p rut dar, mie, s rman c l tor în aceast lume, i cel mai mic dintre servitorii lui Dumnezeu, mi s-a p rut c îmi va fi foarte folositor de a scrie, cu ajutorul Domnului aceea ce am aflat în c r ile sfin ilor P rin i. Acest lucru este foarte necesar sl biciunii mele, i, realizându-l adeseori, voi ajuta pu inei mele memorii.

Nu numai folos ce voi trage din aceast carte m determin a-l întreprinde, ci i gândirea la timpul care zboar cu repeziciune, i facilitatea ce-mi procur singur tatea în care mi-am fixat locuin a mea. Timpul! el trage dup sine atât de iute toate lucrurile omene ti! Nu trebuie s -i r pim noi câteva din momentele sale spre a le utiliza pentru via a etern ? ast zi mai ales, când judecata lui Dumnezeu care se apropie cere de la noi mai mult zel, i când artificioasa subtilitate a noilor eretici ne impune obliga iunea de a avea mai mult grij i veghere.

Unde voi g si eu mai mult înlesnire, pentru a scrie, decât în acest sat unde nu vine niciodat zgomotul cet ilor; decât într-aceast m n stire, în aceast t cut locuin unde se afl cineva în starea ce o voie te Psalmistul: *Îndeletnici i-v i vede i c eu sunt Dumnezeu*[27]. Acesta este un avantaj al vie ii

[25] Adica in adevar.
[26] Deut. XXXIII, 7; XXII, 17; III,1.
[27] Psalm., XLV, 10.

celei noi ce eu am îmbr i at. Câtva timp, am fost m cinat în mijlocul vârtejurilor triste i schimb toare ale vie ii lume ti; dar, în fine, prin inspira ia lui Hristos, m-am refugiat în limanul religiei, care ofer tuturor un azil atât de sigur. Aici am depus inspira iile vanit ii i ale orgoliului, caut s -mi fac pe Dumnezeu favorabil prin sacrificiul smereniei, i s evit, nu numai naufragiul vie ii prezente, ci i focurile secolului viitor."

A a cum Vincent expune ra iunea credin ei catolice:

„Adeseori[28], i cu zel i solicitudine, am întrebat pe b rba i eminen i în tiin i în sfin enie, cum a putea, cu ajutorul unei reguli generale, s disting adev rul credin ei catolice, de erorile ereziei. To i mi-au r spuns c dac , eu sau oricare altul, am voi s descoperim cursele ereticilor, s evit m erorile i s conserv m credin a noastr curat i în toat întregimea sa, trebuie, cu ajutorul Domnului, s înt rim credin a noastr în dou moduri: întâi prin autoritatea legii dumnezeie ti, i apoi prin tradi ia Bisericii catolice.

Îmi va zice poate cineva: Fiindc regula Scripturilor este perfect i fiindc este, prin ea îns i, mai mult decât îndestul toare, pentru ce s -i mai ad ug m autoritatea în elegerii Bisericii? Pentru c Scriptura, din cauza profunzimii sale, nu poate fi interpretat , de to i, într-un mod identic. Cuvintele sale sunt variat în elese de unii i de al ii, astfel încât putem zice: Câ i oameni, atâtea sentimente.

Alta este interpretarea lui Novotian, alta a lui Fotin, a lui Sebelli, a lui Donat, a lui Arie, a lui Eunomiu, a lui Macedonie, a lui Apollinarie, a lui Priscillian, a lui Iovinian, a lui Pelag, a lui Celest i în fine a lui Nestorie. Este dar absolut necesar din cauza acestor grave i numeroase erori, de a interpreta c r ile profetice i apostolice, dup sensul ecleziastic i catolic; i în îns i Biserica catolic , trebuie s avem o grij extrem de a nu ne lipi decât de ceea ce s-a crezut *în tot locul, totdeauna i de c tre to i*".

Aceasta este, într-adev r, singura regul ce este rezonabil s o urm m în examinarea adev rurilor cre tine; singura care poate fi în raport cu natura cre tinismului. Dogmele cre tine fiindu-ne date de c tre însu i Dumnezeu, nu poate cineva învederat la caz de îndoial , decât s - i fac aceast chestiune de fapt: Cutare dogm fost-a ea revelat de Dumnezeu? i nu poate rezolva aceast chestiune decât prin m rturia sfintelor Scripturi care con in cuvântul dumnezeiesc, sau prin m rturia universal i permanent a Bisericii. Când, cu ajutorul unei asemenea m rturii, noi urm rim o dogm pân în timpurile apostolice, trebuie cu necesitate s conchidem c ea a fost totdeauna privit în societatea cre tin ca revelat , i c ea (societatea cre tin) a primit-o de la dumnezeiescul s u fondator.

Dup ce a expus cu claritate c m rturia sfintei Scripturi, interpretat prin tradi ia catolic , este ra iunea credin ei noastre i singura regul de urmat pentru a nu c dea în eroare, Vincent demonstreaz c totdeauna, în Biseric , s-a urmat aceast regul , în condamnarea ereticilor. El face s se vad autoritatea Bisericii, neinventând nici o dogm nou ; p zind cu scrupulozitate depozitul ce

[28] Vincent. Lirin., Comm., § 2.

i-a încredin at Iisus Hristos; mul umindu-se a defini, cu claritate credin a sa, de a formula credin a universal . O g se te la lucru în condamnarea lui Donat, a lui Arie, i a Rebotez torilor; i probeaz c în afar de regula catolic , nu poate cineva decât s cad în eroare. tiin a chiar nu poate garanta (contra erorii); a a Nestorie, Fotin, Apollinarie înving torul lui Porfyr, erau b rba i însemna i i au devenit cu toate acestea eretici; a a Tertullian i Origene, dou genii puternice, au pierdut vechea credin , pentru c s-au dep rtat de tradi ia catolic .

Exemplul acestor mari b rba i, care au r t cit, nu trebuie s fie pentru noi o ispit . Dumnezeu a permis, adaug Vincent, ca ei s se în ele, pentru a ne face s în elegem cât de mult trebuie s fim credincio i acestei reguli în afar de care nu este decât încurc tur i eroare. Sprijini i pe ea, adev ra ii cre tini sunt în pace, sunt fermi în Iisus Hristos; ceilal i, din contr , seam n cu paiele u oare, purtate dup placul vânturilor.

„Cât este de deplorabil starea lor, strig Vincent[29]; câte griji, câte furtuni nu-i turbur ! Acum împin i dup placul vântului impetuos al erorii, acum respin i înapoi cu putere, ei se izbesc i se sfarm ca ni te valuri potrivnice. Ast zi, cu o temerar i str in prezum ie, ei adopt lucruri nesigure; mâine, sub impresia unei neîncrederi nebune, refuz de a crede tot ceea ce este mai sigur. Ei nu tiu încotro s apuce, pe ce drum s se întoarc , de ce trebuie s se intereseze sau s fug , ce trebuie s admit sau s lepede.

Aceast nefericire a unei inimi care se îndoie te i ezit între adev r i eroare trebuie s fie, pentru ei, un remediu al dumnezeie tii milostiviri, dac au pu in în elepciune. Dac , în afar de limanul asigurat al credin ei catolice ei sunt turbura i, r sturna i, aproape înghi i i de furtunile gândirilor lor, aceasta este pentru ca ei s destind pânzele orgoliului, ce cu impruden le întinsese înaintea vânturilor inova iilor; ca s scape în azilul asigurat ce le ofer buna i dulcea lor mam ; ca s verse (dintr-în ii) valurile turburi i amare ale erorii, pentru a bea apele vii i curate ale adev rului; pentru ca s se dezve e cu totul de ceea ce r u înv ase, i ca, în doctrina Bisericii, s se mul umeasc de a în elege ceea ce poate fi în eles, i s cread ceea ce covâr e te puterea inteligen ei.

Când reflectez la acestea[30], m însp imânt totdeauna cu totul de nebunia unor oameni, de nepietatea lor, de pasiunea lor pentru eroare, care-i face a nu se mul umi cu o regul de credin dat i primit din antichitate; a c uta f r încetare lucru nou, a voi totdeauna s adauge, s schimbe, s scad în religie. Ca i când ea nu ar fi o doctrin cereasc , ca i când nu ar fi de ajuns c a fost revelat o dat , ca i când ar fi o institu ie omeneasc care n-ar putea ajunge la perfec iunea sa decât prin reforme i corec ii continue.

Poate, cineva zice[31]: Nu poate fi dar nici un progres religios în Biserica lui Hristos? Doresc ca s fie unul, i unul foarte mare. Va putea cineva s fie atât de vr jma lui Dumnezeu i oamenilor pentru a-l împiedica, pentru a-l opri? Dar trebuie ca acesta s fie un adev rat progres i nu o schimbare. Ceea ce constituie progresul unui lucru oarecare, este ca el s creasc în el însu i i f r

---

[29] Vincent, Lirin., Comm., § 20.

[30] Vincent. Lirin., Comm., § 21.

[31] Ibid., § 23.

a- i schimba esen a. Ceea ce constituie schimbarea sa, este ca el s treac dintr-o natur într-alta. S creasc dar i cu for   i vigoare, inteligen a, tiin a, în elepciunea fiec ruia i a tuturor, a individului ca i a Bisericii; s creasc în raport cu et ile i cu secolele, dar s nu ias din fiin a lor; totdeauna dogma s fie aceea i, sensul dogmei s nu- i schimbe natura.

Progresul religios în suflete trebuie s se modeleze dup al corpurilor, care, m rindu-se cu anii, r mân cu toate acestea acelea i. Este o diferen imens între floarea tinere ii i maturitatea b trâne ii. Cu toate acestea aceia care ast zi sunt b trâni, sunt aceia i care au fost odinioar tineri; i acela i om schimbându- i starea i modul de existen , î i conserv totdeauna propria sa natur , r mâne aceea i persoan .

S urmeze i religia acelea i legi de progres; cu anii ea s devin mai forte, s se dezvolte cu timpul, s se m reasc cu etatea, dar s se men in curat i nep tat , s r mân în plin i perfect posesie a tuturor p rin ilor s i care-i sunt ca membre i sim uri, s nu sufere nici o schimbare, s nu piard nimic din natura sa, s nu îng duie nici o modificare în doctrina sa. P rin ii no tri au sem nat în Biseric grâul curat al credin ei; cultura s dea acestei semin e o nou frumuse e, dar s nu-i schimb m specia; trandafirii sensului catolic s nu devin m ce i i spini; niciodat , în acest rai spiritual, neghina i plantele veninoase s nu ias din r d cinile balsamului i cynnamomului! S mân a ce s-a sem nat de p rin ii no tri, trebuie s o cultiv m, s o între inem, trebuie ca, prin îngrijirile noastre, s înfloreasc , s creasc   i s ajung la maturitatea sa. Este permis de a îngriji, de a lustrui, de a pili cu timpul aceste dogme antice ale unei filosofii care ne-a venit din Cer; dar este oprit de a le schimba, de a le trunchia, de a le mutila. S le înconjur m de eviden , de lumin , de claritate, dar s - i p streze plenitudinea lor, întregimea lor, esen a lor. Dac o dat î i va permite cineva o fraud impie, m cutremur de pericolul în care va deveni religia. O parte oarecare din dogma catolic lep dat , se va lep da o alta, pe urm o alta i înc-o alta, i numaidecât una ca aceasta va fi lucru licit i obi nuit. Dar, lep dând unele dup altele toate p r ile unde vom ajunge în fine? La a lep da totul.

De alt parte, dac în dogmele vechi se amestec opinii noi, în lucrurile sacre lucruri profane, se în elege c , neap rat, se va stabili obiceiul general de a nu l sa nimic, în Biseric , intact, inviolabil, întreg, curat. Nu vom mai avea decât un loc murdar (cloac) de erori ru inoase i impii, în loc de un sanctuar al unui cast i curat adev r.

Biserica lui Hristos, p zitoare vigilent   i întregitoare a dogmelor ce i s-au încredin at, nu schimb într-însele nimic, nu scade nimic, nu adaug nimic; ea nu trunchiaz lucrurile necesare, nu introduce netrebuincioase; ea nu las s se piard nimic din ce este al ei i nu uzurp nimic dintr-al altuia. Ea- i pune toat grija în a conserva cu în elepciune lucrurile vechi, a fasona i a lustrui ceea ce odinioar s-a început i s-a însemnat (ebauche); a consolida i a înt ri ceea ce s-a exprimat i s-a limpezit; a p zi ceea ce s-a confirmat i s-a definit. Care a fost scopul silin elor sale în sinoade? De a face s se cread cu mai mult fermitate a ceea ce mai înainte fusese predicat cu mai mult fine e; de a face s

se venereze cu mai mult grij ceea ce deja era obiectul unei vener ri necontestate. Unicul scop ce Biserica, tulburat de nout ile ereticilor i-a propus în decretele sinoadelor sale, a fost de a transmite prin scris posterit ii aceea ce ea primise de la cei vechi prin singura tradi ie, cuprinzând multe lucruri în pu ine cuvinte, i ar tând sub un nume nou un adev r care nu era nou; i aceasta, pentru a ajuta inteligen a".

Dup o exorta ie patetic a evita orice noutate profan [32], a p zi cu fidelitate depozitul sacru al adev rurilor ce ni le-a dat Iisus Hristos., a fugi de profe ii cei mincino i care vin la noi îmbr ca i în piei de oaie i cu un exterior ipocrit, Vincent termin primul s u avertisment dându-ne mijloacele de a evita cursele lor. Pentru adev rurile definite, trebuie s se in fiecare cu scrupulozitate în deciziile sinoadelor universale ale Bisericii catolice; pentru chestiunile înc nedefinite, în sentimentul comun al P rin ilor care au murit în credin . P rin ii sunt, într-adev r, cei mai siguri martori ai credin ei din timpul lor, i, urmând sentimentul lor unanim, nu se poate nimeni îndep rta de adev rul catolic.

În al doilea avertisment[33], din care noi nu mai avem decât un rezumat, Vincent avea drept scop s demonstreze c Biserica, în condamnarea lui Nestorie, la Efes, a urmat regula de credin   explicat în primul avertisment.

În aceast oper , Vincent din Lerini nici m car n-a men ionat Biserica Romei. Noi întreb m pe tot omul de bun credin : putea el s nu vorbeasc de autoritatea doctrinar a episcopului acestei Biserici, dac el ar fi posedat-o? Dac acest episcop ar fi fost privit, în secolul al cincilea, ca centru de unitate, interpretul infailibil al doctrinei, ecoul cuvântului dumnezeiesc, eful Bisericilor i al sinoadelor, ar fi p strat Vincent din Lerini în privin a sa o t cere atât de absolut ?

Nu numai aceast t cere echivaleaz cu o nega ie, dar toate dezvolt rile date de înv atul i profundul scriitor sunt combaterea peremptorie a tuturor sistemelor în privin a prerogativelor papalit ii, în raport cu doctrina. „*Unica sorginte* a adev rului, zice el, este cuvântul lui Dumnezeu, scris sau conservat prin tradi ie; *unicul mijloc* de a fi (cineva) în adev rul revelat, este de a fi în comuniune de credin   cu toate Bisericile apostolice". El neag existen a a orice alt regul catolic .

Ce devine autoritatea doctrinar a papei sau a episcopilor din cutare sau cutare epoc în prezen a acestui înv   mânt atât de precis? O singur autoritate exist , a Bisericii întregi profesând credin a sa din vremea apostolilor.

Putem dar s rezum m astfel doctrina Occidentului cre tin, în cursul primelor cinci secole, în privin a Bisericii:

1. Nu este în Biseric decât un singur episcopat, dup cum nu era la început decât un singur apostolat; el este acela i în to i episcopii, i este posedat în mod solidar de c tre to i, f r distinc ie;

[32] Vincent. Lirin., Comm., § 24 usque ad 29.
[33] Ibid., § 29 usque ad finem.

2. Precum apostolii posedar o singur   i unic demnitate sau autoritate; a a, to i episcopii posed o singur   i unic demnitate sau autoritate;
3. Nici un episcop în particular nu posed prerogativ divin asupra celorlal i episcopi;
4. Unitatea episcopatului este semnul unit ii Bisericii;
5. Numai singur Biserica conserv în mod infailibil adev rurile ce i s-au încredin at dintru început prin propov duirea i prin scrierile apostolice;
6. Episcopii nu au decât datoria de a veghea ca aceste adev ruri s nu fie nicicum alterate în Bisericile ce sunt încredin ate supravegherii lor;
7. În sinoade, ei nu pot decât *s constate* credin a totdeauna admis de Bisericile lor respective;
8. Nici o Biseric particular , cu atât mai mult nici un episcop, nu posed autoritate doctrinar ;
9. Singura condi ie pentru a fi membru al Bisericii catolice, este de a fi în împ rt ire cu toate Bisericile apostole ti care n-au introdus înnoiri în doctrin .

Am putea cita, în afar de cei trei scriitori ale c ror opere le-am examinat, un mare num r de texte în sprijinul acestor noi afirma ii; am putea de asemenea s combatem aser iunile teologilor romani care au abuzat de textele izolate ale unor autori în favoarea sistemului papal. Dar ni se pare c este mai bine s ne inem în ceea ce am stabilit dup opere în care scriitori de o ortodoxie i de un merit necontestat aveau inten ia de a trata *ex professo* chestiunile Bisericii, episcopatului i autorit ii doctrinare.

Aceast doctrin veche a Bisericilor occidentale, este ea aceea pe care o profeseaz ast zi Biserica roman ?

Nu. Ea profeseaz una cu totul contrarie.

În prezen a înv mântului Bisericilor occidentale în cursul primelor secole, trebuie s punem înv mântul Bisericii romane spre a proba, într-un mod incontestabil, c este între cele dou doctrine o diferen   esen ial .

Doctrina Bisericii Romane nu a ajuns deodat la gradul de dezvoltare în care o vedem ast zi. Din secolul al nou lea întâlnim, în istorie, preten iile episcopului Romei la autoritate universal în Biseric . Acest secol poate asadar fi considerat ca epoca fond rii papalit ii.

Dar, când episcopul Romei formula pentru întâia dat preten iile sale nu o d dea ca o inova ie autoritatea ce î i atribuia; el încerca chiar de a proba c aceast autoritate era *un drept* care fusese totdeauna i pretutindeni recunoscut. El reu i s impun aceast doctrin Bisericilor occidentale prin trei mijloace principale: cel dintâi a fost fabricarea unor documente pe care le d dea ca antice, i care au fost primite ca atare în Occident, cufundat atunci într-o ignoran   aproape complet despre adev ratele monumente istorice; al doilea a fost falsificarea textelor acelora dintre aceste monumente care erau atunci cunoscute; al treilea a fost o interpreta iune fantezist a numeroaselor texte pentru care nu i-a mai dat (cineva) osteneala de a le falsifica materialmente.

Astfel se v d ie ind, în evul mediu, din atelierele de copi ti care, mai toate, nu existau decât în m n stiri, Falsele Decretalii, copii modificate dup

operele P rin ilor Bisericii; tratate teologice în care nu se inea nici un cont de sensul tradi ional al Scripturilor.

În primele secole, P rin ii Bisericii netemându-se de abuzul ce s-ar face mai târziu de operele lor, dau sfântului Petru laudele ce meritau credin a i zelul s u; ei îl numeau cel dintâi dintre apostoli; observau c Iisus Hristos avusese pentru el un fel de preferin în mai multe ocazii; comentau, într-un mod oratoriu, unele texte evanghelice în care cel dintâi dintre apostoli p rea onorat într-un mod excep ional.

Se g sesc texte de felul acesta în Origene[34], Tertullian[35], Sfântul Ciprian, Sfântul Vasile al Cesariei (cel Mare)[36], Sfântul Gregorie de Nazianz[37], Sfântul Ilariu de Poitiers (Pictavianul), Sfântul Gregoriu de Nyssa[38], Sfântul Ambrosiu[39], Sfântul Ioan Chrysostomu[40], sfin itul Augustin, Sfântul Leon i al i P rin i.

Dar ace ti venerabili scriitori, exaltând pe sfântul Petru, nu se gândeau c laudele lor vor fi întoarse de la subiectul ce aveau în vedere i aplicate Episcopului Romei. Trebui opera teologilor romani, începând din secolul al nou lea, s vin i s fac cuvintelor lor aceast transformare, sub influen a i direc iunea episcopilor Romei.

Prin ce mijloace ajunser ei la acest scop? afirmând c episcopul Romei era succesorul sfântului Petru, care fondând Biserica roman , i-ar fi fost primul (ei) episcop, i ar fi transmis prerogativele sale primului p stor al acestei Biserici.

Se presupune dar mai întâi c sfântul Petru fusese episcop al Romei. Se gr bir de a aduna toate probele c primul apostolilor venise la Roma. De unde se conchise c el fusese episcop al acestui ora . Deduc ia nu era riguroas ; dar a fost primit , i numaidecât se primi de asemenea f r dificultate episcopatul de 25 de ani, în ciuda chiar a sfintei Scripturi i în ciuda monumentelor istorice celor mai sigure.

Ignoran a de istoria ecleziastic , lipsa absolut de critic , mi carea ce Biserica Romei imprima Occidentului, totul favoriza dezvoltarea acestor dou mari erori care au fost baza papalit ii:

1. Sfântul Petru, întâiul apostolilor, a fost episcopul Romei;
2. El las succesorului s u prerogativele excep ionale cu care fusese investit de Iisus Hristos.

Astfel: exagerarea în sensul prerogativelor sfântului Petru i în textele Scripturilor i ale P rin ilor care le-au men ionat;

Eroarea istoric care face din sfântul Petru primul episcop al Romei;

[34] Origen (cca. 185 – 254 sau 255)
[35] Tertulian (cca. 160 – 240).
[36] Sf. Vasile cel Mare (330 - 379).
[37] Sf. Grigorie de Nazianz (329 sau 330 – 389 sau 390).
[38] Sf. Grigorie de Nyssa (cca. 335 – 394 sau 395)
[39] Sf. Ambrozie al Milanului (339 - 397).
[40] Sf. Ioan Gura de Aur (Hrisostom) (cca. 354 - 407).

Sofismul în virtutea c ruia se face, din *laudele* adresate *persoanei* sfântului Petru, prerogative care trebuiau s treac la altele (persoane) ca o succesiune.

Atari sunt bazele fragile ce episcopul Romei putu face s se primeasc ca probe în sprijinul autorit ii sale universale, ad ugând la dânsele, precum am zis, fabricarea de false documente i falsificarea textelor.

Se f cu, chiar în plin ev mediu, protest contra operei papale, în Occident, f r a socoti marele i constantul protest al Orientului cre tin; dar protest rile occidentale au fost absorbite în opinia admis aproape universal; i când, la aurora rena terii, câ iva b rba i instrui i se aflar în fa a marii erori papale, ei nu îndr znir s o atace de-a dreptul; ei se alipir pe lâng un sistem intermediar pe care îl considerau c va putea da satisfac ie tiin ei f r a lovi prea mult prejudiciul în genere primit.

Cel dintâi care formul acest sistem într-un mod explicit a fost cardinalul de Cusa, în cartea sa *Despre Concordan a catolic* . Este de observat c acest cardinal înv   la Roma sistemul s u, în secolul al cincisprezecelea, i se bucur de cea mai înalt reputa ie de sfin enie. M rturia sa posed deci cea mai mare valoare. Dar, el înv a întâi c întâietatea unui episcop în Biseric era de drept divin; al doilea c ea fusese dat Sfântului Petru.

Printre aceste dou afirma ii el f cea concesiuni erorii admise pe care n-ar fi putut îndr zni s o atace de-a dreptul. El primea sau p rea c afecteaz de a interpreta Sfânta Scriptur dup cum era obiceiul de a o interpreta la Roma; dar, în acela i timp nu voia s conteste documentele istorice care probeaz c întâietatea episcopului Romei nu are decât o origine ecleziastic .

El ad uga dar: întâi c întâietatea, la moartea sfântului Petru, a trecut la Biseric care avea dreptul de a o conferi cui ar vrea i în condi iile ce ar decide; al doilea c ea a acordat-o episcopului Romei; al treilea c dac acest episcop s-ar face nedemn de dânsa, ea ar putea-o conferi oric rui alt episcop pe care i l-ar alege.

Dup acest sistem, este evident c episcopul Romei n-ar poseda întâietatea decât din *dreptul ecleziastic*, i c el nu s-ar bucura decât de prerogative acordate întâiet ii de Biseric .

Cardinalul de Cusa a avut discipoli. În Fran a, în secolul al aisprezecelea, doctrina sa era în general admis ; Dominic de Soto o înv a în Spania; i cardinalul d'Ailly este de acord asupra acestui punct cu doctul Fauchet[41].

Roma era foarte departe de a condamna acest b trân galicanism care, ca s zicem a a, luase na tere în sânul s u. Dar numaidecât ap rur iezui ii care- i f cur o datorie din a sistematiza doctrina pe care papalitatea încercase s o dezvolte în cursul evului mediu, i de a-i da aparen e tiin ifice precum i o masc de catolicitate.

Bellarmin poate fi considerat ca fondatorul papismului modern; el este cel care a pus principiile ale c ror consecin e practice s-au manifestat în zilele

[41] Pet. de Aliaco, ap. Gerson; t. 1-er; Fauchet. Traite de liberte de L'Eglise gallicane.

noastre, în Syllabus i în Decretele consiliului din Vatican. To i iezui ii au venit în ajutorul p rintelui lor Bellarmin, sau prin opere scrise în acela i sens, sau prin înv mântul colar. Neîncetat practicat de papalitate, doctrina iezuitic cuceri numero i i puternici adep i, i gallicanismul, din secolul al XVII-lea, a fost obligat de a se modifica pentru a înl tura o sciziune cu Roma.

Atunci Bossuet încerc un compromis între vechiul gallicanism i papismul iezui ilor. El primi, în principiu, c papa posed întâietatea *din drept divin*, dar adause c prerogativele acestei întâiet i trebuie s fie exercitate în unire cu episcopatul i în limitele fixate de legile ecleziastice.

Papalitatea nu condamn acest sistem; ea în elegea c printr-însul nu se f cea decât un pas înainte c tre doctrina iezuitic ; c el era nelogic, i c nu va ine piept mult vreme înaintea ac iunii neîncetate, energice a iezui ilor, în sânul Bisericii romane. Bossuet avea prea mult geniu pentru a nu în elege incoeren a unui sistem în care o autoritate *divin* , posedat din *drept divin* de c tre *unul singur*, era subordonat la *inferiori* i la legi *ecleziastice*. Dar el credea s aduc pe Roma, prin concesiuni, ca s renun e la ni te preten ii exagerate; el credea c a doua propunere a sistemului s u va anula pe cea dintâi. Contrariul se întâmpl .

Galicanismul lui Bossuet i al adun rii galicane din 1682 c zu pu in câte pu in din concesiuni în concesiuni pân la acela al lui D. Frayssinous i al cardinalului de Bausset, pentru a ajunge în fine la al lui D.D. Maret, Gratry i Daupanloup. Înv mântul i ac iunea iezui ilor formase o mas papist pentru care orice doctrin trebuia s dispar înaintea doctrinei papei atotputernic i infailibil. Aceast mas inapt i fanatic în ignoran a sa a devenit atât de puternic , în Biserica roman , încât a impus voin a sa episcopilor, în prezen a i cu consim mântul c rora Pius IX a formulat i promulgat ca atâtea dogme divine, toate punctele doctrinei iezuitice.

Pân în zilele noastre putea cineva s discute asupra naturii i întinderii doctrinei papiste. Diversele sisteme galicane nefiind pe fa condamnate, putea cineva s conteste, plecând de la datele cut rui sau cut rui sistem, exactitatea imput rilor adresate preten iilor papale. Ast zi nu mai este tot a a. Galicanismul cel mai subtil a fost împins în ultimele sale înt riri, astfel încât nu-i mai r mâne decât a se supune ca D. Maret, ultimul i prea inofensivul s u ap r tor, sau s rup cu totul cu eroarea papal , pentru a reveni la ortodoxia primelor opt secole, conservat de Orientul cre tin.

N-avem dar trebuin , pentru a constata divergen a care exist între înv mântul primelor secole i între al Bisericii romane actuale, de a cita un mare num r de m rturii. Ultimul consiliu din Vatican[42] ne e de ajuns. Papa l-a convocat, l-a prezidat, l-a confirmat i l-a promulgat. Nici un episcop occidental n-a protestat; imensa majoritate a episcopatului a primit decretele cu entuziasm; cei ce p reau, la început, c voiesc s se opun erorii s-au supus. Putem dar afirma, f r temere de contrazicere, c Roma profeseaz ast zi în privin a celor nou puncte ce am indicat, o doctrin diametral opus doctrinei Bisericii primare a Occidentului i care se poate formula astfel:

[42] Autorul se refera la Conciliul I Vatican.

1. Episcopul Romei posed , din drept divin, superioritate asupra tuturor episcopilor; i nici un episcop nu este legitim dac nu îl deleag el i nu-i d instituirea;
2. Autoritatea sa este superioar autorit ii întregului rest al episcopatului, dup cum aceea a sfântului Petru era superioar celei a celorlal i apostoli;
3. El posed , din drept divin, prerogative asupra tuturor celorlal i episcopi;
4. Singur el este centrul i semnul unit ii Bisericii;
5. El este cel care conserv infailibil adev rurile revelate; el are dreptul de a le da dezvolt rile pe care le crede utile, i el exercit acest drept f r a se putea în ela;
6. El promulg dogme noi, i prin faptul chiar al promulg rii sale, urmeaz c aceste dogme noi f ceau parte din credin a Bisericii i existau în tradi ie în *stare latent* ; când el promulg o dogm , episcopii i credincio ii nu au decât a se supune cuvântului s u infailibil;
7. Sinoadele nu sunt adunate pentru a constata credin a constant i universal a Bisericii, ci pentru a da mai mult solemnitate manifest rii autorit ii papale;
8. Singur el posed autoritatea doctrinar , i promulg dogmele în virtutea propriei sale autorit i;
9. Singura condi ie pentru a fi catolic este de a fi supus papei.

Apropiind aceste nou propozi ii de acelea în care noi am rezumat doctrina primelor secole, este clar c este opozi ie complet , absolut , între vechea doctrin catolic i doctrina papal actual ; c papa, prin noua doctrin ce o înva , neag mai multe articole de credin , pe acelea spre exemplu, care se raporteaz întâi la unitatea apostolatului i episcopatului; al doilea la autoritatea tradi ional *a Bisericii*; al treilea la sarcina episcopal care consist întru aceea c episcopii sunt to i deopotriv ecourile credin ei Bisericilor lor respective, în a a grad c Biserica vorbe te printr-în ii; al patrulea la natura unit ii care consist în uniunea permanent i universal în credin e.

Se poate zice c , prin noile sale doctrine, papalitatea neag regula catolic a credin ei; autoritatea Bisericii; caracterele esen iale ale episcopatului; dezordoneaz Biserica întreag ; leap d dumnezeiasca ei constitu ie.

Atare este prima sa erezie.

A DOUA EREZIE A PAPALIT II
sau
Doctrina sa în privin a Treimii

Aceast erezie este relativ la dogma sfintei Treimi. Nimeni nu contest c , în Biserica roman , s-au ad ugat în simbolul de la Niceea, dup cuvintele: *care din Tat l purcede,* acestea: *i de la Fiul.*

Cuprind aceste cuvinte o erezie formal , adic o doctrin opus aceleia care a fost admis de la începutul Bisericii? Este adev rat c doctrina roman este o eroare distructiv a dogmei Treimii? Dac este a a, aceast eroare va forma o erezie de care papalitatea va fi în principal responsabil .

Noi recunoa tem c adaosul în simbol s-a f cut mai întâi în Spania în secolul al VII-lea; c Biserica Fran ei lucr cu activitate la propagarea sa în secolul al VIII-lea; c papa Leon al III-lea se opuse adaosului. Dar nu este mai pu in adev rat c , aproape dup un secol, papalitatea admise acest adaos i exemplul s u îl consacr pentru întregul Occident.

Acestea sunt fapte istorice asupra c rora noi n-avem s ne întindem, c ci ele nu sunt contestate de nici un teolog serios.

Argumentul principal de care s-au servit pentru a scuza adaosul f cut în simbol, este c cuvintele *filioque* nu exprim decât vechea credin , i c , în toate timpurile, Bisericile particulare s-au bucurat de dreptul de a completa simbolul.

Simbolul primitiv, zic teologii latini, i mai ales P. Perrone, au primit adaosuri în diverse Biserici, f r ca pentru aceasta s se fi rupt unitatea între aceste Biserici[43]. Biserica roman a putut dar s adauge în simbolul de la Niceea *filioque* f r ca grecii s aib motiv de a reclama.

Acest ra ionament este fals din toate punctele de vedere. Mai întâi, nu a fost un simbol primitiv cu o formul admis universal. Fiecare Biseric principal î i avea simbolul s u; în toate simbolurile sunt exprimate acelea i doctrine fundamentale ale cre tinismului, i diferen ele ce exist între ele, în expresii, nu altereaz nicicum fondul doctrinei care era acela i în toate Bisericile.

Este dar fals de a zice c un simbol primitiv universal admis a fost modificat în ni te puncte secundare în unele Biserici particulare.

Atunci chiar când acest fapt ar fi adev rat, adaosul lui *filioque* nu ar fi mai pu in nelegitim pentru dou cuvinte: mai întâi el s-a f cut contra unei opriri formale a sinodului ecumenic de la Efes care a decretat ca s nu adauge nimeni nimic în simbolul astfel precum se primise în timpul s u; mai mult, pentru c acest adaos cuprinde o grav eroare.

F r îndoial , în cazul în care o erezie nou ar cere o nou atestare a credin ei constante a Bisericii, un sinod ecumenic ar avea dreptul de a insera în

---

[43] Perron. Tract. de Trinit., c. V, proposit. 2.

simbol cuvintele necesare profesiunii exacte i explicite a vechii credin e. Dar nu este astfel cazul adaosului cuvintelor *filioque* introduse în simbol de o Biseric particular , aceea a Spaniei, care nu avea pentru aceasta nici o autoritate. Dac Biserica Fran ei s-a pronun at în urm pentru acela i adaos, i dac , în fine, Roma consim i a-l admite dup mai bine de un secol de ezitare i trase în eroare restul Bisericilor occidentale, toate acestea nu formeaz vocea Bisericii universale constatând credin a sa antic . Adaosul fiind exclusiv *occidental* este prin aceea chiar nelegitim i constituie o violare flagrant a unei legi emanând de la chiar autoritatea Bisericii prin organul sinodului ecumenic de la Efes.

Adaosul cuvintelor *filioque* în simbol este cu atât mai nelegitim cu cât el cuprinde o eroare distructiv a dogmei Treimii, dogm care formeaz baza cre tinismului.

De când, în Occident au admis adaosul, se for ar de a proba c doctrina exprimat printr-însul este doctrina primelor secole i a întregii Biserici primare. Citar texte numeroase pe care avur grija de a le interpreta într-un sens favorabil tezei ce voiau a sus ine.

Aceste texte pot fi clasate în trei categorii: cele dintâi sunt absolut n scocite; cele de al doilea sunt esen ial alterate; cele de al treilea sunt r u interpretate.

Un înv at teolog, Zoernicaw, a consacrat via a sa cercet rii tuturor textelor relative la aceast discu ie. Rezultatul cercet rilor sale a fost c Biserica oriental are dreptate; c Bisericile occidentale nu se puteau pune mai presus de antica tradi ie. Acest rezultat îl conduse la un altul: la al verit ii Bisericii orientale în care intr , dup ce a abjurat erorile protestantismului.

Nu ne vom apuca desigur s refacem lucrarea lui Zoernicaw. Dar este necesar, pentru a convinge papalitatea de erezia în privin a dogmei Treimii, de a constata care a fost doctrina antic , i care este aceea pe care ea o sus ine ast zi.

Pentru a în elege bine textele P rin ilor de care însp imânt tor s-a abuzat asupra acestei chestiuni, trebuie mai întâi s expunem doctrina general relativ la Treime, dup cele mai vechi monumente doctrinare ale Bisericii.

Iat-o:

În *unicul* Dumnezeu, sunt trei *persoane* i o singur fiin . Cele trei persoane au dar ceva *comun* i ceva *deosebit*. Ceea ce este *comun*, este aceea c este fiin ial; ceea ce este *deosebit*, e aceea c este *personal*; atributul *personal* i *distinctiv* al Tat lui, este c el e *Tat* sau *principiu*; atributul *personal* i *distinctiv* al Fiului, este c el e *fiu* sau *n scut*; atributul *personal* i *distinctiv* al Sfântului Duh, este c el *purcede* sau *eman* .

Din cine purcede el? Sfântul Ioan, în Evanghelia sa, zice pozitiv c el *purcede din Tat l* (Ioan XV, 26). El nu ar putea într-adev r s purcead *din Fiul* f r ca Fiul s fie *principiu* ca i Tat l; dac Fiul ar fi *principiu* într-un grad oarecare, el ar participa la atributul *personal* i *distinctiv* al Tat lui; persoana Sa s-ar confunda cu a Tat lui, i dogma treimic nu ar mai exista, pentru c ea nu exist decât cu condi ia ca fiecare atribut personal s r mân deosebit i necomunicabil.

Toate textele P rin ilor aduse de teologii latini i de care ei abuzeaz nu se pot raporta decât la ceea ce este fiin ial în Treime; falsitatea ra ionamentului lor consist în aceea c ei le raporteaz , cu ajutorul sofismelor subtile i adesea neîn elese, la ceea ce este *personal*, f r a voi s se conving c f când astfel ei afirm c to i P rin ii, sau au negat dogma fundamental a cre tinismului, sau c au fost lipsi i de inteligen încât au sus inut un adev r pe care-l distrugeau în realitate prin ra ionamentele lor.

Printre P rin ii Latini, acela de care s-a abuzat mai mult i care, trebuie s o recunoa tem, d textele cele mai precise în favoarea dogmei romane, este fericitul Augustin, episcopul Hyponnei. În *Tratatele* sale *asupra sfântului Ioan* i în *Tratatul despre Treime*, el pare a a de precis în favoarea purcederii din Tat l i *din Fiul*, încât l-ar lua cineva drept un ap r tor modern al acestei erori. Cu toate acestea, într-însele nu este nimic, de felul acesta, i fericitul Augustin însu i este cel care ne-o atest într-o fraz pe care ap r torii erorii romane s-au p zit cu totul de a o cita.

Dup ce s-a întins foarte mult în privin a rela iile *fiin iale*, care exist între Tat l, Fiul i Sfântul Duh, doctul scriitor se exprim astfel, la sfâr itul *Tratatului s u despre Treime*[44]: "Sfântul Duh purcede din Tat l *principialmente* (ca din principiul s u); el purcede i dintr-unul i dintr-altul *comunamente* (Nota traduc., adic socotit dup rela iile fiin iale). Dac el ar purcede din Fiul *principialmente*, l-am zice c este fiul Tat lui i al Fiului, pentru c amândoi l-ar fi n scut, CEEA CE ESTE CU TOTUL ÎN CONTRA BUNULUI SIM . Sfântul Duh nu s-a n scut dar dintr-amândoi, ci el purcede dintr-amândoi fiind spiritul amândurora".

Citind cineva pe sfin itul Augustin, dup ce a meditat aceast maxim , în elege foarte l murit c cuvântul *a purcede* este luat de el în dou sensuri: *a- i avea originea din* i *a ie i din*. În primul sens, este contrar *bunului sim* de a zice c Sfântul Duh *purcede din Fiul*; în al doilea sens, Sfântul Duh *vine din Tat l în Fiul* care-l trimite în aceast lume, îl comunic lumii.

Sfin itul Augustin sus ine aceste dou doctrine c *principialmente* (ca din principiul s u) Sfântul Duh nu purcede decât din Tat l; c Fiul nu-l are decât din Tat l[45].

El contrazice astfel pozitiv doctrina roman : c Sfântul Duh purcede din Tat l i din Fiul, ca dintr-un principiu unic; sau *prin Fiul*, ca mijloc prin care el ar fi lucrat.

Comparând cineva i apropiind diversele texte ale sfin itului Augustin relative la acela i subiect, vede f r nici o dificultate c nu s-a putut face dintr-însul un p rtinitor al erorii ascunse sub *filioque* decât interpretând într-un sens eronat un cuvânt pe care el îl în elegea într-un sens ortodox.

Este o îndoit expresie, în P rin i, pentru a exprima rela iile Sfântului Duh cu Tat l i cu Fiul. P rin ii greci nu se servesc decât de expresii conforme cu ale Evangheliei (ecporevesthai, ecporevsis, ecporevma), pentru a desemna

[44] Sfin it. August. De Trinit., § 47.
[45] Ibid. Tract. XCIX, în Ioann., § VI et seq.

purcederea din Tat l ca *Principiu al Duhului*. Ei întrebuin eaz alte cuvinte care nu au decât sensul de comunicare pentru a însemna ac iunea Fiului trimi ând pe Duhul pe care-l avea de la Tat l.

Vom proba aceasta în cursul acestei lucr ri.

Tot a a este i în P rin ii Latini care se servesc de cuvintele *fons, spiratio,* sau altele analoage pentru a zice c Sfântul Duh *vine din Fiul*; dar care p streaz cuvântul *processio* pentru a exprima actul etern prin care Duhul purcede din Tat l ca din principiul s u.

Vom proba de asemenea i aceasta.

Toat abilitatea teologilor latini consist în aceea c ei interpreteaz în sensul de *purcedere etern* , toate cuvintele întrebuin ate de P rin i pentru a exprima, sau rela ia etern i fiin ial care exist între Fiul i Sfântul Duh, sau trimiterea ori misiunea Sfântului Duh prin Fiul. Prin mijlocul acestei proced ri ei au putut revendica tradi ia catolic care-i condamn în mod formal.

Dup aceste considera iuni generale, vom intra în examinarea mai precis a doctrinei P rin ilor Bisericii, spre a constata care a fost credin a primar , cu care în urm noi vom compara doctrina roman .

Mai înainte de a cita textele în care P rin ii au înv at, sau ca ecouri ale credin ei din timpul lor, sau ca teologi, va fi bine s facem cunoscut sensul ce ei au atribuit textelor Scripturii, citate de Occidentali în sprijinul opiniei lor. Cu modul acesta, vom interpreta Scriptura dup regula catolic , i comentariile doctrinelor Bisericii ne vor ini ia în adev rata lor doctrin .

Scriptura con ine acest text:

“Iar când va veni mângâietorul, pe care *Eu voi trimite de la* Tat l, Duhul adev rului care *din Tat l purcede*, acela va m rturisi despre Mine” (Sfântul Ioan, XV, 26). Este oare adev rat c aceast expresie: *care din Tat l purcede*, desemneaz *purcederea etern* a Duhului Sfânt, i nu trimiterea sa temporal ? Dac ar desemna trimiterea sa *temporal* , ar trebui s admitem c Mântuitorul a exprimat aceea i idee prin cuvintele: *care purcede* i *eu v voi trimite*. Dar, este de ajuns a observa cineva c ac iunea de a purcede este exprimat printr-un verb *în prezent* ca un act *care exist* , i a doua este exprimat printr-un verb *în viitor*, ca un act *care înc nu exist* , pentru a se convinge c Iisus Hristos a avut în vedere dou acte diferite: primul care are pe Tat l ca principiu, al doilea prin care el însu i este *agent din partea Tat lui*. Purcederea etern din Tat l i trimiterea temporal , de la Tat l prin Fiul, sunt dar foarte clar indicate în textul citat. Iisus Hristos totdeauna în acela i mod a desemnat trimiterea sau comunicarea Duhului: “ i alt mângâietor *va* da” (Ioan. XIV, 16). “Pe care Tat l îl *va trimite* în numele Meu” (Ibid. 26). “Pe care Eu îl *voi trimite* de la Tat l” (Ibid. XV, 26).

Iat comentariile P rin ilor Bisericii:

Sfântul Vasile al Cezareei se exprim astfel: “Duhul lui Dumnezeu *purcede din Tat l* adic *din gura sa*; nu-l lua dar ca ceva exterior, creat, ci glorific -l ca avându- i de la Dumnezeu *ipostasul s u*” (Omilii asupra Psalmilor, XXXII). Sfântul episcop al Cezareei în elege dar foarte bine, prin cuvântul *a purcede*, actul etern prin care este produs Sfântul Duh. În *Omilia*

contra Sabelienilor, el d acela i sens cuvântului *a purcede*: “Fiul, zice el, este ie it din Tat l, i Duhul purcede din Tat l: unul prin na tere, cel lalt într-un mod neexprimabil”. El pune astfel pe aceea i linie pe cele dou acte eterne *din Tat l*, distingându-le cu totul pe unul de altul i nedându-le decât pe Tat l ca principiu.

“R mânând în hotarele care ni s-au pus, zice sfântul Grigore Teologul (Cuv. 29, asupra teologiei), noi predic m pe Acela care este n scut, i pe Acela care *purcede din Tat l*, dup cum *a zis însu i* Dumnezeu-Cuvântul”.

Sfântul Grigore în elegea dar despre *actul etern*, cuvântul *a purcede* pronun at de Iisus Hristos, i el atribuie te acest act numai Tat lui.

Sfântul Ioan Chrysostomul[46] este de asemenea explicit:

“Dup cum, zice el[47], este scris: *Duhul lui Dumnezeu* (Matei XII, 28), i aiurea: *Duhul cel de la Dumnezeu* (I. Corint., II, 11), a a este zis: *Duhul Tat lui* (Matei X, 20); i pentru ca tu s nu vezi aici o simpl analogie, Mântuitorul confirm aceast expresie zicând: “Iar când va veni Mângâietorul, Duhul adev rului, *care din Tat l purcede*”. Acolo, Duhul purcede din Dumnezeu; aici, *din Tat l*. Dup cum zice vorbind de sine însu i: “am ie it de la Dumnezeu” (Ioan, XVI, 27), de asemenea, vorbind de Sfântul Duh, m rturise te c *purcede din Tat l*. Prin urmare, Duhul este în acela i timp, i Duhul lui Dumnezeu, i Duhul care vine de la Dumnezeu Tat l, i *purcede din Tat l*. Ce înseamneaz cuvântul *a purcede*? Iisus Hristos nu zice: *s-a n scut*. Fiul *este n scut* din Tat l; Sfântul Duh *purcede din Tat l*. Care este valoarea cuvântului *purcede*? Pentru ca s nu ia cineva pe Duhul drept Fiul, Scriptura nu întrebuin eaz cuvântul *s-a n scut*, ea zice c el *purcede din Tat l*, ea-l reprezint *purcedând* ca apa din originea sa. Cine este cel ce *purcede*? Sfântul Duh. Cum? Ca apa din izvorul ei. Dac Sfântul Ioan, m rturisind despre Sfântul Duh, îl nume te *ap vie* (Ioan VII, 38), i dac Tat l zice despre sine însu i: “M-au l sat, pe Mine care sunt izvor de ap vie” (Ier., II, 13), Tat l este *originea* Sfântului Duh, pentru c Duhul *purcede* dintr-însul”.

Nu putea cineva s fixeze mai bine sensul cuvintelor Mântuitorului: *Care din Tat l purcede.*

Se poate afirma c to i P rin ii le-au în eles astfel *despre actul etern* îar sinodul al doilea ecumenic le-a interpretat în acela i mod inserându-le în simbol pentru a exprima acest act etern.

A le interpreta altfel, este, nu numai a tortura textul în el însu i, dar a se desp r i de tradi ia catolic , i a prefera interpreta iunea sa *individual* , interpreta iunii *colective* a Bisericii.

Teologii occidentali care nu îndr znesc s sus in c cuvintele lui Iisus Hristos nu se raporteaz la actul etern care produce pe Sfântul Duh, pretind c Mântuitorul zicând: *care din Tat l purcede*, n-a exclus *pe Fiul*, pentru c Tat l

---

[46] Ioan Gura de Aur.

[47] Omilia la Sfântul Duh. Unii erudi i contest autenticitatea acestei omelii pe care al ii o privesc ca foarte autentic . Cei dintâi, cu toat preten ia ce fac c nu este a sfântului patriarh al Constantinopolului, convin c ea este demn de el i de un scriitor dintr-aceea i epoc . Aceast declarare este de ajuns pentru ca s poat face cineva apel la m rturia sa.

i Fiul au *aceea i fiin* . Dac ra iunea occidentalilor este bun , atunci dintr-însa trebuie s conchidem c Sfântul Duh purcede i din *sine-însu i*, pentru c el are aceea i fiin cu Tat l i cu Fiul. Dac atribuie cineva fiin ei divine aceea ce face anume distinc ia *persoanelor*, va trebui s admit c actele proprii Tat lui sunt comune Fiului i Sfântului Duh, i reciproc; se va distruge astfel cu des vâr ire misterul sfintei Treimi. Teologii occidentali nu ar fi comis str ina hul dac ar fi cunoscut aceste frumoase cuvinte ale sfântului Grigore al Nazianzei: „Eternitatea i divinitatea sunt comune Tat lui, Fiului i Sfântului Duh; dar este al Fiului i al Sfântului Duh de a- i avea fiin a lor de la Tat l. Atributul distinctiv al Tat lui, este de a fi nen scut; al Fiului, de a fi n scut; al Duhului, de a purcede”(Greg. Naz. Cuv. 25). A atribui unei persoane atributul care distinge de dânsa pe o alta, este a confunda dou persoane i a distruge Treimea. S ascult m înc pe sfântul Grigore al Nazianzei: „Dac Fiul i Duhul sunt coeterni cu Tat l, pentru ce nu sunt ei ca el *f r principiu*? Pentru c *ei sunt din Tat l*, cu toate c nu sunt dup Tat l”.

Sfântul Duh este a treia persoan zice P rintele Perrone, Fiul este dar *înaintea lui* în ordinea producerii, i a contribuit la purcederea sa. Nu vrea s zic aceasta a nega pe fa coeternitatea celor trei persoane divine? Nu vrea s zic a a eza în *timp* purcederea Sfântului Duh; a face prin urmare din Sfântul Duh o simpl creatur ? La asemenea blesteme au fost condu i teologii occidentali prin silin ele lor de a z d rnici cuvintele Sfintei Scripturi.

E de ajuns, în fine, de a compara între ele toate cuvintele lui Iisus Hristos pentru a vedea c , ori de câte ori vorbe te de *trimiterea* Sfântului Duh, el o atribuie te Tat lui i Lui-însu i; dar c vorbind despre *purcedere*, nu o atribuie te decât *Tat lui*, nu men ioneaz decât pe Tat l. Nu este evident c el stabile te astfel o diferen esen ial între *trimitere* care este comun Tat lui i Fiului, i *purcedere* care apar ine numai Tat lui?

Teologii occidentali au f cut mai to i acest ra ionament în privin a cuvintelor Mântuitorului: „V voi trimite...etc”: Dac Fiul *trimite* pe Duhul, aceasta este pentru c purcede dintr-însul. Dintr-acest ra ionament, ar urma c o persoan , în Treime, n-ar putea fi trimis de o alta, f r *a purcede* dintr-însa. Atunci, ar trebui s zicem c Fiul *purcede din Duhul* pentru c *a fost trimis de el*, dup cuvântul acesta al lui Isaia pe care Iisus Hristos i l-a aplicat i Lui: „Duhul Domnului peste mine; pentru care m-au uns i *m-au trimis* a evangheliza etc.” (Luc. IV, 18). Sfin ii P rin i au considerat *trimiterea* ca un act comun Tat lui, Fiului i Sfântului Duh, din cauza unit ii de fiin care exist între dân ii; pentru aceasta *trimiterea* Fiului este atribuit *Sfântului Duh i Tat lui*, i *trimiterea* Sfântului Duh *Tat lui i Fiului*; dar ei nu atribuiesc decât Tat lui *purcederea Sfântului Duh i na terea Fiului.* Aceia i doctori ai Bisericii n-au considerat trimiterea decât relativ *la manifestarea Ad Extra* sau a Fiului, sau a Sfântului Duh, c ci divinitatea este *una* i nu poate fi *trimis separat*. Aceast doctrin a tradi iunii catolice confund toate falsele ra ionamente ale p rtinitorilor purcederii *ex Filio*. S cit m textele câtorva P rin i asupra celor dou puncte aici mai sus enun ate.

Sfântul Ioan Chrysostomu: „Când tu auzi pe Hristos zicând: *Eu vă voi trimite* pe Duhul, nu lua aceasta din punct de vedere al divinității, căci Dumnezeu nu poate fi trimis”. Zoernicaw a citat o mulțime de alte texte analoage trase din Părinți, precum și relative la trimiterea Fiului de Sfântul Duh. Sfântul Ambrozie rezumă astfel cu perfecțiune această doctrină a Bisericii: „Tatăl cu Duhul trimit pe Fiul, de asemenea Tatăl cu Fiul trimit pe Duhul. Dacă dar Fiul și Duhul se trimit unul pe altul, după cum îi trimite Tatăl, aceasta nu este efectul *unei dependențe oarecare*, ci *al unei comunități de putere*” (De Spirit. Sanct., lib. III, c. 1). – Acelaşi doctor se exprimă astfel într-o altă operă: „Fiul a zis: *care purcede din Tatăl*; aceasta este în vederea originii (propter originem); el a zis: *Vi-l voi trimite*; aceasta este în vederea *comunității și a unității ființei*” (Lib. de Symb., c. 10). – Sfințitul Ieronim[48] se exprimă în acelaşi mod: „Sfântul Duh care *purcede din Tatăl*, și care, *în virtutea comunității de ființă, este trimis* de Fiul” (Comment. XVI, in Ierem., 57). – Sfântul Chiril al Alexandriei[49] zice de asemenea: „Fiul *dă pe Duhul* ca al său din cauza unității ființei Sale cu ființa Tatălui” (In Ioann., c. 10).

Trebuie să însemnăm că Sfânta Scriptură nu atribuie te Tatălui nici un act *ad extra* pe care să nu-l fi făcut prin Sfântul Duh sau prin Fiul. Pentru aceasta Părinții nu vorbesc decât de trimiterea Fiului și a Sfântului Duh și-i dau ca principiu pe Tatăl lucrând cu Duhul în privința Fiului și cu Fiul în privința Duhului, din cauza comunității ființei.

Tatăl este astfel *cauza primară a trimiterii*, după cum este principiul unic și etern al Fiului *prin naștere* și al Duhului *prin purcedere.* Aceste două acte îi sunt lui atribuite *exclusiv*, în vreme ce *trimiterea* sau actul *ad extra* îi este atribuit *în comunitate* sau cu Fiul, sau cu Duhul.

Părtinitorii purcederii *ex Filio* n-au voit să vadă în monumentele tradiției catolice această dublă acțiune a Tatălui cu Fiul și a Tatălui cu Duhul. Ei n-au voit să vadă decât pe cea dintâi, au confundat-o cu operațiunea eternă, *exclusivă* Tatălui, ca principiu unic, și i-au aplicat rațonamentul *comunității de ființă*, fără a vedea că rațonând astfel distrug Treimea, precum am demonstrat mai sus. De acolo textele pe care le-au citat fals pentru a sprijini sistemul lor eronat.

La lumina tradiției catolice, falsele rațonamente ridicate asupra acestor cuvinte: *Vi-l voi trimite* etc., dispar ca o umbră.

Tot așa este și cu acelea ce s-au construit celorlalte cuvinte ale Mântuitorului: „Duhul *va primi* dintr-al Meu... Toate câte are Tatăl sunt *ale Mele*” (S. Ioann, XVI, 12-15). Dacă toate câte le posedă Tatăl, Fiul de asemenea le posedă, zic teologii occidentali, el are dar, ca și Tatăl, atributul de a face să purceadă Sfântul Duh; deci Sfântul Duh *purcede* din el ca și din Tatăl, și *a primit* de la el ființa, ca și de la Tatăl.

Mai întâi, aceşti teologi n-au observat că verbele de care se serveşte Iisus Hristos pentru a exprima actele Duhului, sunt *la viitor*: *va primi*. Dacă

[48] Fericitul Ieronim (cca. 347 - 420).
[49] Sf. Chiril al Alexandriei (cca.370 - 444).

acest act se raporteaz *la fiin a Sa*, el dar nu o *primise* când vorbea Mântuitorului. Poate cineva sus ine o asemenea absurditate? De îndat ce trebuia *s primeasc de la Fiul* în viitor, aceasta nu era existen a sa, deci nu se poate conchide din aceste expresii, „*va primi dintr-al Meu*”, c *purcede dintr-însul*. De alt parte, dac se în eleg într-un mod *absolut* aceste cuvinte: *toate câte are Tat l sunt ale Mele*, nu este nimic care-i distinge pe unul de altul; *se confund personalitatea lor*. De îndat ce admite cineva distinc iunea persoanelor Tat lui i a Fiului, admite c este un *atribut personal* care distinge pe Tat l de Fiul, trebuie dar s în eleag în acest sens restrâns cuvintele lui Iisus Hristos, sau s nege Treimea. Dar, care este atributul personal care distinge pe Tat l de celelalte dou persoane, dac nu acela în virtutea c ruia el le produce? Dac d cineva acest atribut Fiului sau Duhului, îi confund cu Tat l i distruge Treimea. Cuvintele lui Iisus Hristos se raporteaz dar la *fiin a divin* pe care el a primit-o de la Tat l i nu la atributul care distinge pe Tat l de celelalte dou persoane.

Astfel au în eles P rin ii Bisericii cuvintele lui Iisus Hristos. Didym al Alexandriei[50] se exprim astfel (Lib. II. de Spirit. S.): „Cuvântul *va primi* trebuie s se în eleag într-un sens care s convin naturii divine. Prin urmare, dup cum Fiul, dând, nu se deposedeaz de ceea ce comunic , a a Duhul nu prime te *nimic ce s nu fi avut mai înainte*”. Sfântul Chiril al Alexandriei exprim aceea i cugetare (Lib. XXI, în Ioann.): „Ceea ce Sfântul Duh trebuia s primeasc de la Fiul, era doctrina; n-avea s o primeasc ca ceva nou pentru el, ci aceast doctrin care este a Tat lui, Fiul *era trimis* de Tat l i de Duhul pentru a o anun a în lume, i Duhul *era trimis* de Tat l i de Fiul pentru a o r spândi în spirite cu convic iunea”. Sfântul Ioan Chrysostomu dezvolt de asemenea aceast cugetare: „Iisus zice: *El va primi dintr-al Meu*, adic : ceea ce am zis Eu, aceea i i El va zice. Când va vorbi, El nu va vorbi din capul S u, nu va zice nimic contrariu celor ce am zis Eu; nimic din fondul s u *propriu*; El va gr i numai aceea ce este al Meu. Dup cum vorbind despre persoana Sa, Mântuitorul zicea: *Eu de la Mine m gr iesc*, adic , eu nu gr iesc nimic decât ceea ce este al Tat lui, nimic care s -mi fie propriu, nimic care s -i fie str in, a a trebuie s se în eleag de asemenea despre Sfântul Duh. Aceast expresie: *dintr-al Meu* însemneaz : din ceea ce tiu Eu, din tiin a Mea, c ci tiin a Mea i a Duhului sunt unul i acela i lucru. *El va primi dintr-al Meu*, însemneaz : va vorbi de acord cu Mine. *Toate câte are Tat l sunt ale Mele*; dar, fiindc acestea sunt ale Mele i fiindc Duhul va vorbi de lucrurile care sunt ale Tat lui, prin urmare, El va vorbi dintr-al Meu” (S. Chrys., Homel. in Ioann.).

Este învederat c , dup tradi ia catolic , nu este vorba, în cuvintele lui Iisus Hristos, de *purcederea* Sfântului Duh. A a P rin ii n-au v zut într-însele decât o prob despre *consubstan ialitatea* persoanelor divine, despre unitatea de fiin , conform cu acest pasaj al Sfântului Atanasie: “*Toate câte are Tat l fiind de asemenea proprii ale Fiului*, acesta este considerat cu dreptate ca fiind *de o fiin* cu Tat l. Luând lucrul în sensul acesta, P rin ii recunoscur , în sinodul de

[50] Didim cel Orb (cca. 315 - 398).

la Niceea, pe Fiul de o fiin   cu Tat l i din îns   i substan a Sa” (Ath,. Epist, ad Serap.). – “Toate câte are Tat l, zice sfântul Grigorie Teologul, le are i Fiul, afar de *a fi cauz sau principiu*” (Greg., Serm., 34). Pentru ce aceast excep iune? Pentru c atributul de *principiu unic* este anume atributul s u distinctiv i personal. “Noi credem, zice sfântul Chiril, c Fiul este coetern cu Tat l i c toate le are de ob te cu Tat l, afar *de a produce*” (Chirill., Dialog. II ad Herm.). – Astfel este doctrina tradi ional , i nu poate cineva da un alt sens cuvintelor Mântuitorului f r a renega *regula catolic* a interpret rii Sfintei Scripturi, i f r a viola textul.

Mul i p rtinitori ai doctrinei purcederii *ex Filio* citeaz în favoarea tezei lor alte oarecari texte ale Sfintelor Scripturi, i le interpreteaz dup obiceiul lor, f r a ine cont de sensul ce li s-a atribuit totdeauna în Biseric . Ei n-au voit s vad c lucrând astfel, se expun a- i pune propriile lor cuget ri în locul doctrinei revelate, care este *un depozit*, i care nu poate fi prin urmare constatat decât prin vocea universal , unanim   i constant a societ ii cre tine; c l sând la o parte aceast voce, se expun a atribui lui Dumnezeu propria lor doctrin eronat .

Printre textele fals citate de p rtinitorii lui *Filioque* se afl acesta, extras din Epistola c tre Galateni: “Pentru c sunte i copii, Dumnezeu a trimis în inimile voastre *spiritul* Fiului s u care strig : P rinte! P rinte!” (Galat. IV, 6). În privin a c ruia, ei ra ioneaz astfel: Duhul este numit *Duhul Tat lui* (Matth., X, 20), *pentru c el* purcede din Tat l; dac este numit *Duhul Fiului*, aceasta este pentru c el purcede i din Fiul.

Putem mai întâi observa c în textul citat, nu este vorba de *ipostasul* Sfântului Duh; ci numai de *Spiritul omenesc* înavu it, gra ie r scump r rii Dumnezeu-Omului, cu darurile Sfântului Duh.

Se poate observa pe urm c Duhul este numit *Duhul Tat lui* nu numai *pentru c purcede dintr-însul,* dar i *pentru c* este *de o fiin   cu El.* În acest sens, el este *Duhul Fiului* ca i *Duhul Tat lui*, pentru c Tat l, Fiul i Sfântul Duh au aceea i substan . P rtinitorii lui *Filioque* presupun dar *gratuit* c Duhul Sfânt nu este Duhul Tat lui decât *pentru c* purcede dintr-însul, spre a stabili *pe aceast presupunere* purcederea *ex Filio*. Dar, ra ionamentul lor, precum i aser iunea pe care se întemeiaz , sunt contrarii înv mântului P rin ilor Bisericii.

“Dac Sfântul Duh, zice sfântul Ioan Chrysostomu (homil. in Pentec.) este numit când Duhul Tat lui, când Duhul Fiului, aceasta nu este *pentru a confunda* pe Fiul cu Tat l, ci pentru a însemna nedivizibilitatea fiin ei divine”. – “Din cauza identit ii de natur , zice sfin itul Ieronym (În Epist. ad Gal.), Sfântul Duh este numit indiferent Duhul Tat lui i Duhul Fiului”. – “E destul, zice sfin itul Augustin ca cre tinul s cread în Tat l, în Fiul n scut din Tat l, în Duhul Sfânt *care purcede din acela i Tat* , dar care este în acela i timp Duhul Tat lui i al Fiului” (Aug., Euch., c. IX).

Astfel este credin a perfectamente i cu claritate exprimat . Tat l ca principiu; Fiul n scut din Tat l; Duhul *purcezând din acela i* Tat , astfel este credin a *care este de ajuns*, dup sfin itul Augustin; pe lâng aceasta el adaug : c trebuie s se cread c Sfântul Duh este Duhul Tat lui i al Fiului, dar nu ca

o consecin a purcederii. Pentru ce? Pentru c , dup sentimentul comun al P rin ilor, Sfântul Duh are aceea i fiin cu Tat l i cu Fiul.

P rin ii, care n-au în eles expresiile *Duh al Fiului* în sensul de identitate de fiin , le-au interpretat în modul acesta: c Sfântul Duh este Duhul *Fiului* pentru c acesta din urm l-a trimis în lume. "C Duhul purcede din Dumnezeu, zice sfântul Vasile[51], apostolul o m rturise te limpede când zice: "*Noi n-am primit Duhul lumii, ci Duhul lui Dumnezeu*; dar ne arat cu eviden c Duhul *s-a manifestat prin Fiul,* când îl nume te *Duhul Fiului*" (Bas. Cont. Eun., lib. 5). Acela i sfânt (De Spirit. S., c. 18) zice pozitiv: "Duhul este de asemenea numit *Duhul lui Hristos*, pentru c este unit cu el *în fiin* ". Amândou interpreta iunile sale nu se contrazic deloc, i nici una din ele nu favorizeaz purcederea *ex Filio*. Sfântul Ioan Damaschin[52] a rezumat cu perfec iune astfel înv mântul tradi ional: "Noi ador m pe Sfântul Duh ca pe Duhul lui Dumnezeu Tat l, adic , *purcezând dintr-însul*; îl ador m de asemenea ca pe *Duh al Fiului*, pentru c printr-însul a ap rut i a fost comunicat creaturii, i nu pentru c î i ine de la dânsul ipostaza sau existen a" (Damas., Orat. De Sabb.).

Dup cele ce preced, în elege cineva pe cel lalt text al sfântului Paul extras din Epistola c tre Romani (XIII, 9): "Voi nu tr i i dup corp ci dup duh; c ci de nu are cineva *Duhul lui Iisus Hristos*, acela nu este al Lui". Este evident c cuvântul *Duh al lui Iisus Hristos* este întrebuin at aici într-un sens curat moral; dac voie te cineva s -l în eleag riguros *despre persoana* Sfântului Duh, tie, prin textele ce am citat, cum au în eles P rin ii Bisericii aceste cuvinte: *duh al Tat lui, duh al lui Hristos.* În fine, cei mai buni teologi occidentali n-au recurs la textele extrase din Epistolele c tre Galateni i c tre Romani, pentru a sprijini sistemul lor referitor la *purcederea ex Filio*. Ei au în eles c într-însele nici m car vorb nu era despre *persoana* Sfântului Duh. Opozi iea ce face sfântul Paul între oamenii care tr iesc *dup spirit* este prea clar pentru ca teologii cât de pu in serio i s se poat în ela asupra sensului apostolului. Cu toate acestea unii teologi au recurs la dânsele, iat pentru ce ne-am oprit asupra lor.

Dup ce am explicat, dup P rin i, textele Scripturii relative la rela iile între cele trei persoane ale prea sfintei Treimi, dator m s cit m pasajele cele mai importante în care P rin ii au vorbit ca teologi, pentru ca s nu r mân nici o îndoial în privin a doctrinei primare referitoare la *Purcederea* Sfântului Duh.

Mul i P rin i stabilesc c Sfântul Duh purcede din Tat l, f r a men iona pe Fiul.

Sfântul Vasile[53]: "Dup cum Cuvântul creator înt re te cerurile, de asemenea Duhul care este din Dumnezeu, *care purcede din Tat l*, ne-a adus cu El i de la El toate for ele care sunt în Tat l". În acela i text, sfântul Vasile explic purcederea prin expresia: *ie it din gura sa*, pentru ca s nu se în eleag prin actul acesta ceva *exterior* sau *creat.*

[51] Vasile (cel Mare).
[52] Sf. Ioan Danaschim (cca. 675 - 749).
[53] Vasile cel Mare.

Sfântul Grigore Teologul[54]: “Duhul este cu adev rat Duhul Sfânt *care purcede din Tat l*, nu cu toate acestea ca Fiul, c ci el nu purcede *prin na tere*, ci prin purcedere” (Cuv. 39).

Sfântul Ioan Chrysostomu: Ereticii lui Macedon nu voiau s cread c Sfântul Duh, *care purcede din Tat l*, este Dumnezeu (Homil. in Ps. CXV).

Sfântul Ifrim[55]: “Sfântul Duh nu este n scut, el purcede din fiin a *Tat lui* nu imperfect i nu amestecat cu ea, c ci El nu este nici Tat nici Fiu, ci Duh Sfânt” (Serm. de Confess.).

Sfântul Epifanie[56]: “De i sunt multe duhuri, acest duh este f r asem nare mai presus de celelalte, c ci el are din toat eternitatea existen a de la însu i Tat l, i nu de la vreuna din fiin ele create… Dintr-o singur i aceea i dumnezeire sunt Fiul i Sfântul Duh: Fiul fiind n scut din Tat l, i Duhul *purcezând* din Tat l” (Haeres. LXXIV).

Sfântul Chiril al Alexandriei: “Credem i în Duhul Sfânt… *purcezând din Tat l, nu n scut*; c ci nu este decât un singur Fiu unic i nu creat… tim c *El purcede din Tat l*, dar nu c ut m nicicum a aprofunda *cum* purcede, r mânând în limitele ce ni le-au tras teologii i ferici ii” (De S. Trinit., c. 19).

Astfel *credin a primar* , dup sfântul Chiril, consist în a admite: pe Fiul n scut din Tat l, pe Sfântul Duh *purcezând* din Tat l.

Sfântul Ambrozie: “Dac tu nume ti pe Tat l, nume ti în acela i timp i *pe Fiul S u i pe Duhul gurii Sale*…Dac tu nume ti pe Duhul, nume ti de asemenea *pe Tat l din care Duhul purcede*, i pe Fiul, pentru c El este *Duh i al Fiului*” (De Spirit. S., Lib. 1, c. 3).

Precum se vede, sfântul Ambrozie nu face din actul etern în virtutea c ruia *Duhul purcede din Tat l* baza celuilalt adev r: c Duhul este *Duhul Fiului*.

Sfântul Ilarie de Poitiers (Pictavianul)[57]: “Va veni Mângâietorul pe care Fiul *îl va Trimite* de la Tat l; acesta este Duhul adev rului care *purcede din Tat l*” (De Trinit., lib. VIII, § 19).

Sfin itul Augustin: “Arianii zic pe Fiul n scut din Tat l i pe Sfântul Duh *creat de Fiul*; dar ei nu g sesc aceasta nic ieri în Sfânta Scriptur ; c ci însu i Fiul zice c *Duhul Sfânt iese din Tat l*... Este adev rat c Tat l a dat tuturor existen a i c El însu i n-a primit de la nimeni nimic; dar nu i-a dat pe nimeni egal, f r numai pe Fiul n scut dintr-însul, i pe Sfântul Duh *care purcede dintr-însul*” (Cont. Arian., c. 21, 29).

Aici era foarte potrivit cazul, pentru sfin itul Augustin, de a opune Arianilor ac iunea Fiului în purcederea Duhului, *dac el ar fi crezut într-însa.* Dar fericitul doctor nu o credea.

Mul i P rin i, înv ând c Sfântul Duh purcede din Tat l, men ioneaz un act al Fiului, diferit de purcedere, relativ la Sfântul Duh.

Iat câteva din textele lor:

[54] Sf. Grigorie de Nazianz.
[55] Sf. Efrem Sirul (cca. 306 – 373).
[56] Sf. Epifanie (cca. 315 - 403).
[57] Sf. Ilarie Pictavianul (cca. 315 – 368).

Sfântul Anastasie[58]: “Dacă ei (ereticii), ar raţiona bine asupra Fiului, ar face-o tot aşa de bine şi asupra Sfântului Duh care *purcede din Tatăl* şi care, fiind propriu Fiului (aliatul Său), *este acordat de El* discipolilor Săi precum şi tuturor celor ce cred într-însul” (Ath., Epist., ad Serap., 1, 2).

Sfântul Episcop al Alexandriei face dar distincţiune între cele două acte ale Tatălui şi ale Fiului relative la Duhul. În ce sens este Duhul *propriu Fiului* sau aliatul Fiului? El o explică mai jos, în aceea şi operă, zicând că pentru că au în comun *fiinţa divină*. El afirmă dar aceste trei adevăruri ale credinţei: 1. Duhul purcede din Tatăl; 2. El este acordat credincioşilor de Fiul; 3. Fiul şi Sfântul Duh sunt de o fiinţă cu Tatăl, şi posedă deopotrivă fiinţa dumnezeiască.

Sfântul Vasile (Cont. Eunom. lib. 5): “Că Duhul este al lui Dumnezeu, aceasta o anunţă cu claritate apostolul zicând: Noi n-am primit Duhul lumii… ci Duhul lui Dumnezeu (I. Cor., II, 12); că El a fost manifestat prin Fiul, aceasta o arată apostolul cu evidenţă *numindu-l* şi *Duh al Fiului*”.

Astfel Duhul este *al Fiului* nu pentru că *purcede* dintr-însul, ci pentru că *a fost manifestat* printr-însul. Sfântul Vasile adaugă în altă parte (De Spirit. Sanct., c. 18): “Duhul este de la Dumnezeu, nu precum toate sunt de la Dumnezeu, ci ca purcezând din Dumnezeu; purcezând, nu prin naştere ca Fiul, ci ca *duh din gura lui Dumnezeu*… El se numeşte de asemenea Duhul lui Hristos întrucât este unit cu Hristos prin fiinţă”.

Sfântul episcop al Cesariei profesează astfel cele trei adevăruri învăţate de al Alexandriei, şi le distinge perfect pe unul de altul.

Sfântul Grigore de Nyssa (Adv. Eunom., lib. 1): “Să ne închipuim, nu o rază a soarelui, dar un soare care, provenind dintr-un alt soare nenăscut, ar străluci cu el, trăgându-şi din el existenţa sa… pe urmă, o altă asemenea lumină şi de asemenea *simultană cu lumina născută*, strălucind *cu ea,* dar având-şi *cauza existenţei sale din lumina primară*”.

Iată lămurit pe Fiul exclus din actul în virtutea căruia îşi are existenţa a treia lumină sau Duhul.

Sfântul Chiril al Alexandriei: “Pentru a formula, în privinţa Divinităţii, o idee sănătoasă şi conformă cu adevărul, zicem că Dumnezeu Tatăl naşte pe Fiul care îi este de o fiinţă … şi produce pe Sfântul Duh care vivifică toate, *purcede din Tatăl* într-un mod negrăit şi *este acordat creaturii prin mijlocirea Fiului*” (Cont. Iul., lib. IV).

Evlogiu al Alexandriei, pe care papa sfântul Grigore cel Mare (Dialogul)[59] îl numea părintele şi învăţătorul său, se exprimă astfel în al cincilea discurs al său: “Într-adevăr, Dumnezeu este unul… Fiul cunoscut în Tatăl şi Tatăl în Fiul, *Duhul purcezând din Tatăl*, şi având *pe Tatăl ca principiu*, dar *coborând peste creatură prin Fiul*, după buna voinţă a celor care-l primesc”.

Părinţii din Occident sunt de acord cu cei din Orient în învăţământul acestor adevăruri.

---

[58] Sf. Atanasie cel Mare (295 - 373).

[59] Sf. Grigorie cel Mare (Dialogul) (cca. 540 - 604).

Sfântul Ilarie de Poitiers: "*Din Tat l purcede* Duhul adev rului, dar prin Fiul *este trimis de la Tat l*" (De Trinit., lib. VIII, § 20).

Sfântul Ambrozie: "Domnul zice în Evanghelie: *Când va veni mângâietorul, Duhul adev rului care purcede din Tat l, va m rturisi de Mine*. Prin urmare, *Duhul purcede din Tat l i d m rturie* despre Fiul" (De Spirit. Sanct., lib. 1).

Sfântul Ieronim: "Sfântul Duh *iese din Tat l* i, din cauza comunit ii de natur , *este trimis* de Fiul" (Comment. in Isa; lib. XVI, § 57).

Sfin itul Augustin: "Este de ajuns cre tinilor de a crede… c Dumnezeu este Treime, Tat l i Fiul n scut din Tat l, i Sfântul Duh *purcezând* din acela i Tat , dar singur i acela i Duh al Tat lui i al Fiului" (Ench., c. 9).

Fericitul doctor înv a aici ceea ce se ine de credin ; un punct de credin este c Sfântul Duh *purcede din Tat l*, dup cum Fiul este n scut din Tat l; un alt punct: este c Duhul este Duhul Tat lui i al Fiului, dar dintr-aceasta el nu trage o concluziune contrar primului adev r pe care-l stabile te: c Sfântul Duh *purcede din Tat l*. Episcopul Hypponei a distins cu perfec iune actul Tat lui în *purcederea etern* , de actul Fiului în *trimiterea temporal* a Sfântului Duh.

P rin ii înva c în dumnezeire nu este decât un principiu unic, care, printr-o îndoit lucrare analoag , na te pe Fiul i produce pe Sfântul Duh. Iat câteva pasaje în care ei stabilesc acest adev r:

Autorul cunoscut sub numele de sfântul Dionisie Areopagitul: "Nu este decât o singur sorginte de dumnezeire: Tat l. Astfel, Tat l nu este Fiul, i Fiul nu este Tat l, i la fiecare din persoanele divine se cuvin laude particulare… Noi am aflat din Sfântul Cuvânt c Dumnezeirea *în sorgintea sa* este Tat l, dar c Iisus i Duhul sfânt, ca s zicem a a, ramuri dumnezeie ti plantate *ale dumnezeirii n scute din Dumnezeu*. Le-am zice flori i lumini naturale; dar cum aceasta? Acesta este un lucru ce nu s-ar putea nici spune nici reprezenta" (De Div. Nom., c. 2, §§ 5-7).

Origene: "Trebuie s în elegem c Fiul i Sfântul Duh eman din aceea i sorginte de *P rinteasc divinitate*" (Comment. in Epist. ad Rom., c. 5). "Dintr-aceast sorginte vin, i Fiul care *este n scut* i Duhul *care purcede*" (De Princip., lib. 1, c. 2).

Sfântul Atanasie: "Credem într-o singur i aceea i dumnezeire a Treimii, care vine *din singur Tat l*" (Epist. ad Serap.; § 28). În aceea i epistol , sfântul Atanasie nu atribuie te decât singur Tat lui califica iunile de *principiu*, de *sorginte*. În opera sa contra arienilor (Orat. IV, § 1) se exprim astfel: "Nu este decât *un singur principiu* al Divinit ii i nu *dou principii*: iat pentru ce este în Dumnezeu *monarhie* (monapxia, unitate de principiu)".

Sfântul Vasile: "Tat l are o existen perfect ; El este r d cin i sorginte a Fiului i a Sfântului Duh… De i zicem c toate sunt de la Dumnezeu, nu este propriu de la Dumnezeu decât Fiul *ie it din Tat l*, i Duhul *purcezând din Tat l*; Fiul este *de la Dumnezeu* prin na tere, i Duhul, într-un mod negr it" (Homil. Cont. Sabbel., §§ 4-7).

Sfântul Grigore Teologul: “Dac Fiul i Sfântul Duh sunt coeterni cu Tat l, pentru ce nu sunt ca el *f r principiu*? *Pentru c ei sunt din Tat l*, de i nu dup Tat l” (Cuv. asupra teologiei).

Sfin itul Augustin: “Din Tat l prime te Duhul, de asemenea din Tat l prime te Fiul; c ci, în aceast Treime, Fiul este n scut din Tat l, i Duhul *purcede din Tat l*; Tat l singur nu este n scut de nimeni i nu purcede din nimeni” (Tract. C. in Ioann.).

“Când Domnul zice: *Vi-l voi trimite de la Tat l Meu*, arat c Duhul este al Tat lui i al Fiului; c ci, dup ce a zis: *Tat l Meu vi-l va trimite*, adaug : *în numele Meu*; dar nu zice: Tat l Meu vi-l va trimite *din partea Mea*, precum zice: Vi-l voi trimite *din partea Tat lui Meu*, ar tând astfel c principiul a toat divinitatea, sau mai bine a întregii divinit i, este Tat l” (De Trinit., lib. IV, c. 20, § 29).

Putea fericitul episcop al Hipponei s explice mai l murit c zicând c Sfântul Duh este *al Fiului* el nu în elegea c *purcede dintr-însul ca dintr-un principiu*, ci c venea numai de la dânsul ad extra, dup cum am expus?

Într-o alt oper (Cont. Maxim., lib. II, c. 14, § 1), sfin itul Augustin mai zice înc : “Din Tat l este Fiul; de asemenea din *Tat l este Sfântul Duh*; el este dintr-*Acela din care purcede*”. Sfin itul Augustin n-a zis *dintr-aceia.*

Sfântul Paulin al Nolei[60]: “Sfântul Duh i Cuvântul lui Dumnezeu, deopotriv Dumnezeu i unul i altul, r mân în acela i ef, i vin din Tat l *unica* lor *sorginte*, Fiul prin na tere, i Duhul prin purcedere; ei î i p streaz fiecare atributul lor *personal*, i mai curând sunt diferi i decât diviza i între dân ii” (Epist. 3, ad Amand).

Mai avem înc de a men iona pe P rin ii care recunosc c Sfântul Duh purcede din Tat l i care, în acela i timp, *exclud*, fie implicit, fie explicit ideea c el purcede i *de la Fiul*.

Sfântul Vasile: “Sfântul Duh este unit cu Fiul, i î i ine fiin a de la autorul S u, de la Tat l din care purcede; atributul S u personal are asadar drept caracter distinctiv: *de a fi cunoscut* dup Fiul i cu El, i de *a- i avea existen a* de la Tat l. Fiul, care *face s cunoa tem* dup El i cu El pe Sfântul Duh care *purcede din Tat l*, nu are, în ceea ce prive te atributul S u distinctiv, nimic în de comun cu Tat l i cu Sfântul Duh” (Sfântul Vasile, epistola 38 c tre fratele s u Grigore, § 4).

Se poate expune mai clar c Tat l este sorgintea unic în Divinitate; c fiecare persoan în Dumnezeu î i are caracterul *personal* propriu, necomunicabil unei persoane diferite; c Fiul nu are nimic în de comun cu Tat l în ceea ce constituie atributul personal al Tat lui; c acest atribut este de a fi sorginte *unic* a Fiului *prin na tere*; a Sfântului Duh *prin purcedere*, c Duhul este numai *cunoscut* sau *manifestat* prin Fiul?

Acela i doctor se mai exprim înc astfel: “Îmi reprezint, în Sfântul Duh, o rudenie cu Tat l, *pentru c purcede din Tat l*, i o alta cu Fiul, *pentru c*

[60] Paulin de Nola (Meropius Pontius Anicius Paulinus) (353 – 431).

citesc: *Dac nu are cineva duhul lui Hristos, acela nu este al Lui*" (Id., Homil. Cont. Sabell., § 6).

Rudenia cu Fiul nu consist dar decât în *manifesta iunea i comunicarea* Duhului prin Hristos.

Sfântul Grigore Teologul: "Ceea ce Tat l, Fiul i Sfântul Duh au de ob te, este de a fi necrea i i Dumnezeu; pentru Fiul i Sfântul Duh, este *de a fi din Tat l*; dar ceea ce este *propriu Tat lui* este de a fi nen scut; Fiul, de a fi n scut; Sfântul Duh de a purcede" (Orat. in Laud. Her., § 32).

"Fiul are toate câte are Tat l, *afar   de a fi cauz *; i tot ce posed   Fiul apar ine Sfântului Duh, *afar   de calitatea de Fiu*   i de tot ce este zis corporal despre Fiul pentru mântuirea mea" (Orat. in Aegypt. adv., § 15).

Deci, dup sfântul Grigore, fiin a divin apar ine celor trei persoane; dar fiecare persoan se distinge de celelalte dou printr-un atribut *personal* sau ipostatic, i nu poate cineva confunda atributele personale, f r a confunda persoanele, i prin urmare, f r a nega Treimea. Atributul personal al Tat lui este *de a fi sorginte* sau cauz ; al Fiului *de a fi n scut*; al Sfântului Duh, *de a purcede*. A atribui Fiului, fie direct, fie indirect, calitatea de a fi *cauz *, este a-i da atributul personal al Tat lui, este a confunda persoana sa cu a Tat lui. Dar, a zice c Sfântul Duh purcede dintr-însul, într-un mod oarecare, este a afirma c particip la aceea ce face caracterul distinctiv al Tat lui, este a nega Treimea.

Sfântul Grigore de Nyssa: "În Sfânta Treime, *o singur   i aceea i persoan *, Tat l, na te pe Fiul i produce pe Sfântul Duh" (Advers. Graec. Excomm.).

"Duhul este unit cu Fiul în acest sens c amândoi sunt necrea i, i c au ca *principiu* al fiin ei lor pe Dumnezeul tuturor lucrurilor; dar se distinge de dânsul în aceea c El purcede din Tat l altfel decât Fiul unic, i este *manifestat* prin Fiul" (Cont. Eunom. lib. 1).

Sfin itul Augustin: "Tat l nu s-a mic orat n scând pe Fiul, ci a tras din sânul S u pe un alt El însu i, astfel încât c r mâne cu totul întreg i locuie te cu totul întreg în Fiul. De asemenea, Sfântul Duh este *un tot provenind dintr-un tot (integer de integro)*. El nu se dep rteaz nicicum de ACELA *din care purcede*, ci este cu El, a a precum este din El, f r a-L p gubi întru nimic p r sindu-L, i f r a câ tiga nimic r mânând în El" (Epistola 170, § 5).

Sfin itul Augustin ar fi vorbit la plural de ar fi crezut c Sfântul Duh purcedea din Tat l i din Fiul. Dar, niciodat el nu vorbe te decât de Tat l, de îndat ce trateaz despre *purcederea* propriu-zis .

Rusticu, diacon al Bisericii romane: "Tat l a n scut, dar El nu e n scut; Fiul este n scut, dar *El nimic n-a n scut care s fie coetern*; Sfântul Duh *purcede din Tat l*, dar nimic coetern nu este n scut sau purces dintr-însul". Unii din cei vechi ad ugau atributelor aceasta: "Dup cum Duhul n-a n scut pe Fiul în unire cu Tat l, tot a a Sfântul Duh nu purcede din Fiul, dup cum purcede din Tat l" (Cont. Aceph. Disput.).

Rusticu, care tr ia în secolul al VI-lea, nu voie te s se pronun e în privin a purcederii *din Fiul*; el constat numai c *cei vechi* nu o admiteau, i expune doctrina asupra atributelor divine astfel încât s se exclud aceast

pretins purcedere. Dac , în secolul al VI-lea, i la Roma chiar, opinia purcederii *ex Filio* era o simpl opinie în privin a c reia se bucura fiecare de libertatea sa, cum se poate pretinde c aceasta era o *dogm* a Bisericii primare? Cum a putut trece în stare de dogm o asemenea opinie?

În secolul al IX-lea, Anastasiu, bibliotecarul papei, explica prin *trimiterea în lume* purcederea *ex Filio* pe care Orientul o imputa Occidentului c a admis-o; el nega cu modul acesta doctrina purcederii *din Fiul*, a a precum ea a trecut în stare de dogm în Biserica roman (Anast. bibl., Epist. ap. Ioann. diac.).

Este afar de toat îndoiala c tradi ia catolic s-a exprimat în privin a releva iunilor între Tat l, Fiul i Sfântul Duh, a a încât s determine clar aceea ce constituie unitatea lor de fiin i atributele lor personale. Din m rturia sa reiese c Fiul nu poate nici direct nici indirect s participe la atributul *de principiu* în Treime; c nu poate cineva s -l fac s participe (la acest atribut), mai mult sau mai pu in dep rtat (d'une maniere plus ou moins detournee), f r a ataca distinc iunea fundamental care exist între persoanele divine, i f r a distruge Treimea.

Aceast doctrin fiind tiut , se întreab cineva cum poate s înve e Biserica roman doctrina sa despre *filioque* f r s vad c în acela i timp ea neag Treimea în care cu toate acestea voie te s cread .

Biserica roman merge mai departe; ea pretinde c tradi ia catolic îi este în favoarea ei. Am ar tat mai sus prin ce proced ri teologii s i au putut ridica o atare preten ie. Studiile noastre asupra P rin ilor au distrus subterfugiile lor cele mai subtile. Este foarte evident într-adev r c toate expresiile de care s-au servit P rin ii Bisericii, în afar de expresiile evanghelice care desemneaz *purcederea* etern propriu-zis , nu însemneaz decât *trimiterea*, misiunea Sfântului Duh în lume, *de la Tat l, prin Fiul*; sau ca interpret al Fiului sau al Cuvântului pentru a r spândi în suflete *Adev rul*, expresie etern a Fiin ei eterne, adic Cuvântul. Nu e mai pu in evident c P rin ii n-au în eles decât în acest sens expresiile *Duhul Fiului*, de care atât de mult au abuzat teologii romani.

Dar, s examineze cineva textele ce aduc teologii romano-catolici pentru a- i atribui tradi ia catolic , i se va convinge c nu este nici unul din ele care s nu se poat întoarce în contra lor cu avantaj, dezvelind subterfugiile la care au recurs pentru a le interpreta în favoarea lor.

Va fi lucru plicticos pentru cititorii no tri de a intra cu noi în discu ia tuturor textelor alterate pe care Biserica roman i-a sprijinit falsa sa dogm . Noi am expus principii generale cu ajutorul c rora cei ce vor voi s întreprind aceast lucrare o vor putea face f r dificultate. Oricare ar fi teologul romano-catolic pe care l-ar avea sub mân , nu va putea s le scape (din mân), de îndat ce- i vor aduce aminte de indica iunile ce am dat.

Va putea cineva cu toate acestea s înlesneasc ici colo oarecari texte care vor p rea mai favorabile ereziei romane. În acest caz, va trebui s se urce la sorginte. Atunci va r mâne cu totul uimit v zând c textele în chestiune au fost sau esen ial falsificate, sau absolut inventate.

Vom cita în privin a aceasta câteva exemple.

Printre cele ce trimi ii sinodului de la Aix-la Chapelle invocar în favoarea adaosului, în prezen a papei Leon al III-lea, se afl acesta pe care ei zic c l-au extras din *Expunerea simbolului*, de sfin itul Ieronim: “Duhul care purcede din Tat l i *din Fiul* este coetern cu Tat l i cu Fiul i le este egal în toate”. Aceste cuvinte nu se afl nici în opera citat , nici în celelalte opere ale sfin itului Ieronim. La sinodul de la Floren a, romanii[61] citau acest text ca fiind extras din *Profesiunea de credin* a papei Damas: “Noi credem în Sfântul Duh care purcede din Tat l i *din Fiul*… Mângâietorul purcede din Tat l *i din Fiul*”. Papa Damas, în *Profesiunea sa de credin* , zice tocmai contrariul i afirm c Sfântul Duh purcede *numai din Tat l*.

Unul din cei mai mari teologi ai Occidentului, canonizat de Biserica roman sub numele de sfântul Toma Aquinatul[62], a citat, în opera sa *contra Grecilor*, mai multe texte ale sfântului Atanasie pe care pretinde c le-a extras din discursurile pronun ate de acest P rinte în sinodul de la Niceea, i din epistola sa c tre Serapion. Nici unul din textele acestea nu exist , dup cum convine întru aceasta i un critic care apar ine Bisericii romane, Casimir Oudin[63].

Al i gravi teologi, ca Bellarmin i Vasquez, au apelat, dup Toma Aquinatul, la un pasaj din epistola sfântului Atanasie c tre Serapion, i acest pasaj nu exist [64].

Alte texte au fost interpolate, sau în manuscriptele P rin ilor, sau în primele edi iuni, spre a înt ri doctrina roman . Vom cita în particular un pasaj din sfântul Atanasie (*al treilea discurs contra arianilor*); un altul din acela i P rinte (*Epistola c tre Serapion*); un text al sfântului Ambrozie (*Tratatul despre Sfântul Duh*); unul al sfântului Grigore de Nyssa (*asupra Rug ciunii domne ti*); unul al sfin itului Ieronim (*Explica iunea simbolului*); unul al sfin itului Augustin (*Tratatul despre Treime*); unul al sfântului Ioan Damaschin (Istoria lui Barlaam). Au mers (papi ta ii) chiar pân la a ad uga pe *Filioque* în epistola lui Fotiu c tre Michael, regele Bulgarilor. În toate aceste texte citate de teologii occidentali, au ad ugat pe *Filioque*, i s-a constatat atât de clar c aceast adop iune s-a f cut în evul mediu, încât s-a scos (afar) din edi iunile mai bune chiar f cute în Occident i de erudi i p rtinitori ai purcederii *ex Filio*. Mai multe din aceste pasaje asadar au disp rut din tezele referitoare la aceast chestiune, dar altele au r mas.

Un teolog roman înc în via , P r. Perrone, citeaz epistola papei Hormisdas c tre Iustinian, în 521, i pretinde c în aceast epistol trebuie s se citeasc c sfântul Duh purcede *din Fiul*. Cu toate acestea, Mansi care a dat o edi iune complet a *Sinoadelor* de P. Labbe, Mansi, ale c rui sentimente *romane* sunt cunoscute, convine c cuvintele *i din Fiul* au fost intercalate *de o mân str in* .

---

[61] Termenul mai folosit de r s riteni este cel de latini, atunci când se refer la crestinii ce tin de Roma.
[62] Toma d’Aquino (cca. 1225 - 1274), teolog dominican.
[63] Casim. Oud. Dissert. de script., Thom. Aquinat.
[64] Bellarm., De Christ., lib. II; Vasquez, In Prim. Part. Thom.

Acela i teolog citeaz un pasaj din Didym al Alexandriei, favorabil tezei sale. În secolul al nou lea, Ratramn, monah din Corbia, cita acela i text în care nu se afl cuvintele favorabile adaosului; ceea ce probeaz c în secolul al nou lea, acest text nu era înc interpolat.

Acela i teolog citeaz ca extras din sfântul Vasile *Contra lui Eunomiu*, un text deja citat la Floren a contra Grecilor. Înc din acea epoc , Marcu al Efesului proba c acel text nu se afl deloc în manuscriptele grece ti mai bune. Ast zi erudi iunea a dat dreptate lui Marcu al Efesului. În edi iunile mai bune f cute în Occident, s-a admis textul a a precum el îl sus inea; ceea ce nu împiedic pe P rintele Perrone de a-l cita cu altera iune.

Al turi cu textele alterate de P r. Perrone, s punem pe ale celorlal i teologi i în particular pe al D. Pitzipios, un grec vândut Romei i al c rui pamflet contra Bisericii orientale a fost compus aproape tot de teologi romani, i imprimat de Propagand .

Acest din urm fapt este constatat de îns i cartea; cel dintâi a fost constatat prin însu i autorul când Roma, satisf cut c a c p tat de la el aceea ce dorea, refuz de a continua de a-l mai pl ti.

Pitzipios citeaz acest text pretins din sfântul Vasile:

“Aceast expresie: *Tat l a creat lumea prin Fiul*, nu arat nicicum imperfec iunea puterii Tat lui; nici iar i nu mic oreaz lucrarea Fiului, ci ea arat unitatea voin ei. Astfel expresiea *creat prin Fiul* nu atac nicicum, ci ea atesteaz cauza primar .

Precum i acest termen: Sfântul Duh *purcede din Tat l prin Fiul*, n-are scopul nici de a califica de imperfect purcederea din Tat l, nici de a prezenta ca slab purcederea din Fiul; ci ea demonstreaz unitatea voin ei. Astfel încât expresiea *prin Fiul*, nu atac nicicum, ci confirm cauza primar ”.

D. Pitzpios trimite la sfântul Vasile, *Asupra Sfântului Duh*, c tre Amfilochiu, c. VIII.

Noi am verificat pasajul. Am g sit în sfântul Vasile prima parte care se raporta la ac iunea creatoare i la Fiul. Cât despre partea a doua care se raporta la Sfântul Duh i la purcederea sa, nu este un singur cuvânt despre acesta în sfântul Vasile. A inventat D. Pitzipios însu i acest text, sau l-a împrumutat de la un alt falsificator? Noi nu tim. Dar un fapt sigur pe care fiecare-l va putea verifica, este c textul citat nu exist în sfântul Vasile.

Textul sfântului Chiril: “Fiul lui Dumnezeu prin natur este al lui Dumnezeu, c ci este n scut din Dumnezeu Tat l, i Sfântul Duh îi este de asemenea propriu; el este într-însul i *purcede dintr-însul*, dup cum este în eles c *purcede* i din însu i Dumnezeu Tat l”.

Textul grec este dat de D. Pitzipios care trimite la sfântul Chiril, *Comentariul profetului Ioil*. El n-are nicidecum sensul ce i se atribuie te. Sfântul Chiril, explicând cuvintele profetului: *Voi r spândi Duhul meu* etc., expune c , în Iisus Hristos noul Adam, Sfântul Duh *a fost comunicat* naturii umane i c a fost a a, prin Iisus Hristos, principiul regener rii noastre. Cât despre *purcedere, nu se zice un singur cuvânt,* nici în acest pasaj nici în celelalte opere ale sfântului Chiril.

Sfântul Grigore de Nyssa a explicat în *cinci discursuri Tat l nostru* sau *rug ciunea domneasc* . D. Pitzipios a crezut c aceste din urm cuvinte însemneaz *rug ciunea duminicii*, a trunchiat un text în ceea ce el nume te *Discurs asupra rug ciunii duminicii*. În zadar ar c uta cineva textul indicat de D. Pitzipios în cele cinci discursuri ale sfântului Grigore de Nyssa. Se g se te, din contr , în al treilea discurs, o coloan întreag contrar sistemului *purcederii ex Filio*.

Trebuie s observ m, pe lâng aceasta, c textul fals al lui D. Pitzipios nu probeaz nimic, pentru c într-însul citim numai aceasta: "Sfântul Duh vine din Tat l, i este probat c vine *i din Fiul*, c ci este zis c acela care nu are duhul lui Hristos nu este al Lui". Nu este vorba aici decât de Duhul întrucât *este comunicat* cre tinilor. Cu adev rat nu era trebuin de osteneala de a trunchia un text pentru a ajunge la acest rezultat.

Iat o nou prob de educa iunea D. Pitzipios i a teologilor Romei. El citeaz acest pretins text al sfântului Atanasie: "Sfântul Duh vine din Tat l i din Fiul; el nu a fost nici f cut nici creat (de dân ii); el nu e n scut ci purcede dintr-în ii". Ei arat acest text ca fiind extras din *Omologa iunea credin ei*. Ar crede cineva, la prima vedere, c este vorba de o oper teologic a marelui episcop al Alexandriei; în realitate nu e nimic. D. Pitzipios, care este grec, a tradus prin *omologa iune* cuvântul grec care, în române te, însemneaz *profesiune*, i a numit *omologa iune de credin* profesiunea de credin cunoscut sub titlul de *Simbolul sfântului Atanasie.* To i erudi ii convin în unanimitate, i este demonstrat c acest simbol a fost compus de un scriitor care n-ar fi anterior secolului al aselea.

Noël-Alexandru expune cu perfec iune toate ra iunile care au decis pe erudi i s nu considere simbolul în chestiune ca fiind al sfântului arhiepiscop al Alexandriei; el face în particular aceast observare important : c nici sfântul Chiril al Alexandriei, nici sinodul de la Efes, nici sfântul Leon, nici sinodul de la Chalcedon, n-au opus acest simbol ereticilor Eutichiu i Nestorie, ale c ror erori sunt cu toate acestea expuse într-însul i comb tute categoric. Sfântul Chiril, în particular, care a ezut pe acela i scaun cu sfântul Atanasie, n-ar fi neglijat desigur de a opune ereticilor aceast înalt autoritate. "Trebuie s ad ug m pe lâng aceasta, continu Noël-Alexandru, t cerea latinilor care n-au opus acest simbol grecilor, pân în timpul lui Grigore al IX-lea[65]", adic *pân în secolul al treisprezecelea.* "Poate cineva crede, într-adev r, zice acela i istoric, c de s-ar fi privit ca sigur c acest simbol era al sfântului Atanasie, nu s-ar fi servit (nimeni) de dânsul ca de o s geat contra grecilor *schismatici*, c ci acest argument n-ar fi fost de o mic greutate, din cauza autorit ii de care se bucur sfântul Atanasie în amândou Bisericile?" (Natal. Alex., Hist. eccl., saecul. IV, Cap. IV, § X) – Tillemont (Mem. eccl., t. VIII, nota 34, p. 668) observ cu mult dreptate c ereziile lui Nestorie i Eutichiu sunt de asemenea cu claritate indicate i comb tute în simbolul *zis* al sfântului Atanasie, ca i a lui Arie, i c n-a putut cineva s se exprime a a *teologice te* precum face în acest simbol,

[65] Grigorie al IX-lea, a fost papa intre 1227 - 1241.

decât dup condamnarea acestor erezii, adic când sinoadele de la Efes i de la Chalcedon au elucidat toate chestiunile ridicate de ace ti eretici i când au *definit* adev rata credin . El ar fi putut s adauge lâng ereziile lui Eutichiu i Nestorie, i pe a monoteli ilor care de asemenea este într-însul comb tut   i care nu a fost condamnat definitiv decât în sinodul al aselea ecumenic, la sfâr itul secolului al aptelea. Simbolul zis al sfântului Atanasie nu poate dar s dateze decât din secolul al aptelea.

Printre înv a i, unii îl atribuiesc lui Eusebiu al Vercellei, al ii lui Atanasie Sinaitul, al ii *vreunui teolog anonim francez, din timpul lui Pepin sau Carol Cel Mare* (Natalis-Alexandru, loc. cit.).

P r. Quesnel, în a paisprezecea dizerta iune a sa asupra operelor sfântului Leon, îl atribuie te lui Virgil al Tapsului. Anthelmi a comb tut aceast opiniune i a atribuit sus-zisul simbol lui Vincent din Lerini. Dar aceast opiniune a fost lep dat de to i erudi ii sau aproape de to i.

Printre multele probe ce s-au dat pentru a proba c simbolul atribuit sfântului Atanasie nu este al acestui sfânt doctor, scriitorii occidentali nu ne-au dat înc una care este cu toate acestea hot râtoare, c adic doctrina lui *Filioque* care într-însul este înv at este contrar doctrinei ce sfântul Atanasie a expus în operele sale autentice, i în particular în *Epistola sa c tre Serapion asupra Sfântului Duh*.

Este foarte evident, din diferi ii autori c rora se atribuie simbolul *zis* al sfântului Atanasie, c savan ii nu sunt de acord asupra epocii în care s-a compus aceast profesiune de credin .

Vossius (Dissert. de tribus simb.) afirm pozitiv c cel dintâi scriitor care îl atribui sfântului Atanasie este Abbon, avva (egumen) al m n stirii lui Fleury, în secolul al zecelea. Dar Tillemont observ c acest simbol a fost citat în acela i mod în secolul al nou lea, de Hincmar de Reims, i de Ratramn i Enea în operele ce au compus pentru ap rarea adaosului *Filioque* în simbolul de la Niceea.

A adar numai de la aceast discu ie simbolul s-a atribuit sfântului Atanasie. El era anterior acestei epoci, i Tillemont zice c "*se crede* c al patrulea i al aselea sinod de la Toledo, în 633 i în 638, au împrumutat dintr-însul *diverse expresii*".

Cea mai înalt origine ce s-ar putea atribui simbolului *zis* al sfântului Atanasie ar fi dar secolul al aptelea. Tillemont crede c poate s dateze din secolul al aselea, dar în acela i timp m rturise te c nu se g se te vreo expresie dintr-însul decât în sinoadele din Spania din secolul al aptelea.

Este de însemnat c prima sa apari iune în istorie concord cu epoca în care se agita chestiunea lui *Filioque*, i c aceast apari iune a avut loc, în Spania, la acelea i sinoade de la Toledo în care pentru prima oar a fost înv at doctrina lui *Filioque*. Un alt fapt de asemenea sigur i care are cea mai mare importan , este c erudi ii admit în genere c el a fost scris în latine te i c nu poate emana de la un alt grec care ar fi cunoscut aceast limb , c ci nu se g se te într-însul nici un *elenism*. Ceva mai mult, exist în grece te mai multe texte diferite de acest simbol, ceea ce probeaz c el n-a fost compus într-

aceast limb , ci a fost tradus din latine te de mai mul i autori diferi i, i c Orientul l-a primit de la Occident, afar de cuvintele *Et Filio*.

A adar simbolul zis al sfântului Atanasie nu este al acestui sfânt doctor; el nu este *anterior* doctrinei lui *Filioque*; el este numai, ca i însu i *Filioque*, anterior secolului al nou lea în care adaosul trecu din Spania în Fran a; el este *contemporan* cu doctrina lui *Filioque*; i a luat probabil na tere în aceea i ar i în acelea i circumstan e. Nu-l atribui nimeni sfântului Atanasie înainte de secolul al nou lea.

Teologia roman apeleaz întru aceasta la sfântul Ioan Chrysostomu care ar fi zis în *Discursul s u asupra Întrup rii* (citi i: *asupra na terii*) *Domnului nostru*: "Iisus Hristos a venit între noi; el ne-a dat Duhul *care purcede dintr-însul*, i a luat corpul nostru". Acest text, afar de cuvântul: *care purcede dintr-însul*, care nu se afl în nici o parte a operelor sfântului Ioan Chrysostomu, acest text, zicem, este imitat dup pasajul în care sfântul patriarh al Constantinopolului zice cu totul simplu: "El a luat corpul nostru, i ne-a dat Duhul S u". Trebuie s aib cineva bun voin pentru a vedea într-o asemenea fraz purcederea *ex Filio*.

Iat acum un text atribuit sfântului Epifanie i care ar fi extras din opera intitulat : *Encoratus*. "Trebuie s credem c sfântul Duh *purcede din Hristos* sau dintr-amândoi (din Tat l i din Fiul) pentru c Iisus Hristos zice: "*Care purcede din Tat l i acela va lua dintr-al Meu*"".

Noi am deschis *Encoratus* al sfântului Epifanie, i în el am aflat ceea ce urmeaz : "Nu sunt doi Fii, c ci Fiul este unic. A a, Sfântul Duh este Duhul Sfânt i Duhul lui Dumnezeu care este pururea cu Tat l i cu Fiul, nu str in dumnezeirii, ci existând prin Dumnezeu, i *purcezând din Tat l* i *primind de la Fiul* (§ VI).

Duhul *purcede din Tat l* i *prime te de la Fiul* (§ VII).

i Sfântul Duh de asemenea este unic, neuzurpând nici numele de Fiu, nici titlul de Tat , ci numit Duh Sfânt i nestr in Tat lui; c ci însu i Fiul l-a numit: *Duhul Tat lui*, i a zis: "*Care purcede din Tat l* i *acela va primi dintr-al Meu*", pentru ca s nu fie crezut str in Tat lui i Fiului, i s se tie c *are aceea i substan i aceea i dumnezeire*" (§ VIII).

Dintr-acest din urm pasaj este extras textul *trunchiat* i *falsificat* de teologia roman . Sfântul Epifanie nu atribuie într-însul *Purcederea* decât Tat lui, i ea-l face s înve e *Purcederea ex Filio*. Aceasta este tocmai contrariul a ceea ce înva sfântul episcop al Ciprului.

Pitzipios a îndr znit întru aceasta s apeleze la liturghia oriental în favoarea ereziei romane a lui *Filioque*. Unul din textele sale falsificate este extras din legenda sfântului Dionysie Areopagitul scris de Metafrast, oper care nu ine de c r ile de oficiu ale Bisericii orientale. Ce zic acele texte? C Sfântul Duh este *imaginea Fiului*; c Iisus Hristos *a trimis* pe Sfântul Duh peste na iunile necredincioase pentru a le converti; c Sfântul Duh este fluviul Dumnezeirii *venind* din Tat l prin Fiul în lume; c Duhul este duhul Fiului i al Tat lui; c Fiul a trimis pe Duhul S u în lume. D. Pitzipios traduce prin *a purcede* i *purcedere* cuvintele care însemneaz *trimiterea* Sfântului Duh în

lume; cât despre cuvântul evanghelic: *care purcede* (Ecporevetai), nu-l g se te cineva o singur dat întrebuin at pentru a desemna actul Fiului trimi ând pe Sfântul Duh. Aceast observare este cu atât mai important cu cât liturghia oriental a fost scris în aceea i limb ca i Evanghelia. Dac autorii acestei liturghii ar fi voit s exprime purcederea *ex Filio*, cum ne-am putea dumiri c ei n-au întrebuin at cuvântul care, în Evanghelie, însemneaz *a purcede*? Dar, ei nu-l întrebuin eaz nici o singur dat pentru a exprima ac iunea Fiului relativ de Sfântul Duh. Aceasta nu împiedic pe autor de a vedea pretutindeni *purcederea*. Duhul Sfânt este aceea i substan cu Tat l i cu Fiul; El a primit de la Fiul, care este *adev rul esen ial, acest adev r* pentru a ini ia lumea în cunoa terea Sa; prin *adev rul* pe care l-a adus în lume, Sfântul Duh este imaginea Fiului, care este adev rul. Iat toat doctrina care reiese din rug ciunile publice ale Bisericii orientale. Cât despre *purcederea ex Filio*, nu se afl un singur cuvânt care s se refere la dânsa.

S termin m aceast nomenclatur de falsifica iuni printr-o ultim , care a fost f cut de un teolog romano-catolic înc în via , într-o oper a unui episcop rus înc în via .

Într-o oper intitulat : *Încercare de concilia iune între Biserica latin i Biserica greac neunit* , D. avva Tilloy, doctor în teologie i în dreptul canonic, i scriitor foarte cunoscut în Fran a, în partitul ultramontan, a încercat de a proba erezia roman a lui *Filioque* cu ajutorul textelor falsificate. Întru aceasta el apeleaz în fine la o profesiune de credin pe care o atribuie te Bisericii ruse. S cit m cuvintele sale: “Monseniorul Macarie este care, f r s voiasc f r îndoial , îmi procur aceast m rturie. În *Teologia* sa *ortodox* , el citeaz o *profesiune de credin* prea bine cunoscut , imprimat de mai multe ori, i, pentru mai mult siguran , teologul rus *indic edi iunea pe care el o prefer ; anume aceea pe care Kimmel* a inserat-o în *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, dedicate comitelui Protassof i publicate la Iena în 1843. Deschid cartea *la locul indicat de Monseniorul Macarie*, i citesc: …”. Urmeaz dou pasaje extrase din *prima profesiune de credin* atribuit lui Gennadie, patriarh al Constantinopolului, i în care se înva într-adev r *purcederea din Tat l i din Fiul*.

Mai înainte de a ne ocupa de valoarea i de autenticitatea *profesiunii de credin* în chestiune, trebuie s examin m prealabil dac Prea Sfin itul Macarie a dat-o, în *Teologia* sa *ortodox* , ca primit de Biserica Rus ; dac *a indicat pasajele* citate de D. avva Tilloy; dac a recomandat el edi iunea lui Kimmel. Doctorul nostru o afirm ; i noi afirm m, c trebuie s fi pierdut cineva toat pudoarea pentru a îndr zni s spun una ca aceasta. Doctorul nostru n-a indicat, fiindc nu-i convenea, locul în care Prea Sfin itul Macarie ar fi vorbit despre profesiunea de credin în chestiune. Noi vom da indica iuni precise i se vor putea verifica. N-a vorbit de dânsa în *Teologia ortodox* înv atul i venerabilul episcop-teolog, ci în *Introduc iunea în Teologia ortodox* , care formeaz o oper aparte. În a doua parte a acestei opere, intitulat despre *Surgin ile teologiei ortodoxe*, sec iunea III, capitolul al IV-lea, doctul teolog vorbe te despre *expunerile credin ei.* Aceste expuneri sunt de dou clase: 1. acelea care

apar in vechii Biserici ecumenice infailibile; 2. acelea care apar in Bisericilor particulare i care *nu au merit decât întrucât sunt conforme cu cele dintâi*. Printre *expunerile* de a doua clas , distinge pe acelea care sunt comune întregii Biserici orientale i pe cele care sunt particulare Bisericii ruse. El indic ca comune întregii Biserici orientale dou expuneri de credin , care nu au nici un raport cu aceea care este citat de D. Tilloy, apoi acelea care sunt cuprinse: în *jur mântul episcopilor*; în *Chestiunile dogmatice* pentru Iudeii i Sarracinii care intr în Biseric ; în *profesiunea de credin* pe care o citeaz membrii celorlalte Biserici când intr în Biserica ortodox ; în *formula de excomunicare*. Nici una din aceste expuneri de credin nu are raport cu aceea pe care a citat-o D. Tilloy.

Cele pe care Prea Sfin itul Macarie le indic ca apar inând în particular Bisericii Rusiei sunt: 1. *Catehismul cel Mare* compus de Prea Sfin itul Filaret, Mitropolitul Moscovei, i publicat de Sfântul Sinod; 2. opere de controvers publicate de aceea i autoritate, ca *Convorbirile* compuse de Prea Sfin itul Filaret al Moscovei; *Piatra credin ei* etc.

Prea Sfin itul Macarie observ pe urm *în not* c nu poate da cineva *carte simbolic* a unei Biserici decât o *expunere de credin* publicat de to i aceia care se afl în capul acestei Biserici, i *nu de un episcop în particular, oricare ar putea fi celebritatea sa.* "Pentru aceasta, adaug el, teologii str ini *au mare gre eal* când le pun printre c r ile simbolice ale Bisericii de R s rit etc.".

Înv atul teolog, dup ce a citat câteva exemple de confesiuni de credin curat particulare, se exprim astfel: "Aceasta este gre eala ce a f cut-o de curând Kimmel, în publica iunea operei sale intitulat : *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, Ienae 1848" (*Introduc iune în Teologia ortodox* , p. 609, edi iune de Paris 1857).

Astfel Prea Sfin itul Macarie blameaz pe Kimmel pentru c a dat ca expuneri de credin ale Bisericii orientale, opere care nu merit acest titlu. Nu men ioneaz nicicum, printre profesiunile de credin ale Bisericii orientale în general, sau ale Bisericii ruse în particular, *prima profesiune de credin* , atribuit lui Gennadie i inserat în colec iunea lui Kimmel; are grij de a stabili c profesiunile de credin *ale particularilor* nu pot apar ine *Bisericilor*, i D. Tilloy pretinde c el a recunoscut ca profesiune de credin a Bisericii ruse *prima profesiune* a lui Gennadie din care a citat extracte; i c a recomandat edi iunea lui Kimmel!

Cum s caracteriz m un asemenea proceu? i apoi dup ce a imputat savantului teolog rus contrariul de ceea ce el a înv at, D. Tilloy îndr zne te s se exprime astfel: "Dup *o atare m rturie* din partea Monseniorului Macarie, *are cineva dreptul de a se mira* c savantul prelat *a consacrat* mai bine de o sut pagini de ale teologiei sale *pentru* a sus ine o doctrin diametral opus doctrinei din *confesiunea de credin* pe care o APROB   i a c rei ORTODOXIE o RECUNOA TE!" Cât neru inare în acest trist i p c tos limbaj! Dar D. Tilloy se covâr e te înc în ceea ce urmeaz : "O atare contradic iune într-un prelat privit cu dreptate ca unul din cei mai înv a i teologi ai Bisericii ruse ar fi neexplicabil dac nu am ti c *prejudiciile de*

sect , chiar într-un teolog, au foarte adesea mai mult domnie asupra spiritului decât logica".

Iat demnul corolar al uneia dintre cele mai groase minciuni ce ne-a fost dat de a g si în operele ultramontane, atât de fecunde cu toate acestea în falsifica iuni i în imput ri calomnioase.

Cât despre *profesiunea de credin* citat de D. Tilloy, î i poate cineva pune aceast chestiune: Cine îi este autorul? Kimmel a publicat dou pe care le atribuie lui Gennadie, patriarhul Constantinopolului. Cea dintâi este în form de dialog între patriarh i sultanul Mohammed. Dintr-aceasta D. Tilloy a extras textele sale favorabile *purcederii ex Filio*. Într-a doua, discursul este continuu, i doctrina este opus formal purcederii *ex Filio*. Kimmel n-a probat autenticitatea niciuneia din ele. La pagina 8 a *Prolegomenelor* sale, el zice, f r a da probe, "c patriarhul pare a fi scris pe cea dintâi profesiune de credin ; i c sultanul cerându-i-o pe urm *în scris*, el *o retract , o prescurt* , i *se* pare c a publicat-o într-aceast din urm form ". Ce însemneaz aceste cuvinte ale profesorului protestant? Ce garan ie de autenticitate ne ofer el?

Un fapt singur, i care nu poate fi contestat, este c Gheorghie-Scholarius, care a fost apoi patriarhul Gennadie, dup ce a sl bit pu in în sinodul de la Floren a, se declar atât de pe fa împotriva doctrinei occidentale, dup reîntoarcerea sa la Constantinopol, încât Marcu al Efesului, însu i, îi încredin grija ortodoxiei dup moartea sa; este sigur c Gheorghiu-Scholariu, nefiind înc patriarh, se ar t demn emul al lui Marcu al Efesului c ruia îi pronun elogiul funebru, i îi compuse epitaful. Poate crede cineva c acest viguros ap r tor al doctrinei orientale, acest adversar al *latinismului*, s fi compus o profesiune de credin în care s fi afectat de a se întinde asupra *purcederii ex Filio*?

Prima profesiune de credin atribuit lui Gennadie nu poate fi asadar a lui. De ar fi i a lui ea n-ar avea importan ca profesiune de credin a unei Biserici. D. avva Tilloy a luat dar un apocrif ca pe o scriere serioas , i a lipsit de la împlinirea primelor datorii de onoare literar , pretinzând c Prea Sfin itul Macarie a dat acest apocrif, ce emaneaz de la un particular, ca pe o profesiune de credin recunoscut de Biserica Rusiei.

Din lucrarea ce am f cut, noi suntem în drept s tragem aceste dou concluziuni:

1. Tradi ia catolic înva o doctrin formal contrar doctrinei Bisericii romane asupra purcederii Sfântului Duh.
2. Teologii romani n-au putut întru aceasta s apeleze la tradi ie decât alterând sensul textelor sau falsificându-le.

A TREIA EREZIE A PAPALITĂȚII
sau doctrina sa
ÎN PRIVINȚA ÎNTRUPĂRII

Nu credem că ar putea cineva rezonabil contesta ceea ce am stabilit în privința ereziei papalității, relativ la Sfânta Treime. Teoriile pretinse filosofice cu ajutorul căreia s-a încercat de a justifica adaosul lui *filioque* în simbol nu suportă examinare. De abia chiar mai înțelege cineva că s-a încercat acest fel de probe într-o Biserică care învață că Treimea este un mister necomprehensibil, și că proba tradițională este singura admisibilă când este vorba de a constata existența unei dogme revelate.

Noi nu vom pierde timpul a discuta teorii care se raportează la o dogmă necomprehensibilă. Am întrebuințat singura metodă rațională expunând, sub toate raporturile, și în toate detaliile sale, tradiția constantă a Bisericii creștine.

Dogma papală fiind contrară acestei tradițiuni este o erezie.

De la prima dogmă fundamentală a creștinismului, trecem la a doua, adică, la misterul Întrupării. Papalitatea a impus Bisericilor occidentale mai multe erezii distructive acestei dogme.

Să expunem mai întâi în ce constă ea.

Toate Bisericile creștine au profesat și profesează că Cuvântul, a doua persoană a Treimii, s-a făcut om; că a luat un corp omenesc și un suflet omenesc; că s-a arătat în lume sub numele de *Iisus*, și cu calificațiunea de *Hristos*.

Sunt dar în Iisus Hristos două naturi, dumnezeiască și omenească. Cu toate acestea, nu este decât un *Iisus Hristos*, adică, *o singură persoană* într-însul; această persoană este aceea a Cuvântului, astfel încât Iisus Hristos, Dumnezeu-om, este numit cu dreptate *Fiu al lui Dumnezeu*.

Nestorie a contrazis această învățătură creștină. El nu îndrăzni, ca vechii gnostici, să spună pe față că sunt în Iisus Hristos *două persoane*, dar atribuia fiecăreia din cele două naturi o stare atât de deosebită încât putea cineva foarte bine să conchidă dintr-aceasta că el considera pe fiecare natură ca o personalitate. El merge până la a separa într-atât natura omenească de natura dumnezeiască încât pretinde că dumnezeirea trebuie să fie adorată separat de omenire.

Dacă, în persoana unică a lui Iisus Hristos, s-ar putea separa omenirea de dumnezeire, este foarte evident că această omenire nu ar merita cultul de latrie care se cuvine numai lui Dumnezeu; căci, separată de dumnezeire, omenirea este creatură și nu este Dumnezeu. La acest consecință tindea Nestorie care voia să facă din omul în Iisus Hristos, o persoană omenească, deosebită de persoana dumnezeiască.

Pentru a răspunde ereziei sale, Biserica trebuia să proclame că *o singură adorațiune* se adresează lui Iisus Hristos, pentru că nu este într-însul decât o

persoan care este aceea a Fiului lui Dumnezeu. Aceasta este ceea ce decise sinodul ecumenic de la Efes.

Al cincilea i al aselea sinod ecumenic proclamar acela i adev r, conform cu înv   tura Bisericii primare, al c rei organ era sfântul Atanasie al Alexandriei când zicea: “Noi nu ador m un lucru creat, ci pe st pânul lucrurilor create, pe Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, de i însu i corpul considerat separat, face parte din lucrurile create, cu toate acestea el a devenit corpul lui Dumnezeu; noi nu ador m acest corp, dup ce l-am desp r it de Cuvântul; de asemenea, nu separ m pe Cuvântul de corp când voim s -l ador m; ci tiind c *Cuvântul trup s-a f cut*, recunoa tem de Dumnezeu pe Cuvântul existând în corp” (S. Ath. Epist. ad Adelph., § 3). Astfel este dogma definit de atunci de sinoadele ecumenice, i admis de toate Bisericile, împreun   i de a Romei.

Nu este necesar de a ne întinde mai mult pentru constatarea unui punct de credin   ce nu este contestat. Pentru a proba c papalitatea a fost eretic în privin a acestui punct, trebuie numai s demonstr m c , al turea cu înv   tura comun , ea a ad ugat una particular , care distruge radical dogma unit ii de persoan în Iisus Hristos, c ea nu adoreaz pe Iisus Hristos cu o singur adora iune care se raporteaz la persoana sa dumnezeiasc ; c adreseaz un cult special omenirii sale i chiar la p r i din corpul s u, anume inimii, i adreseaz acestei inimi, l sând la o parte persoana dumnezeiasc , un cult de latrie.

Dac vom proba acest fapt, va trebui s conchidem dintr-însul c papalitatea a înv at i impus Bisericilor occidentale o erezie mai deplorabil înc decât Nestorianismul.

Câteva cuvinte asupra originii Sacrei-Inimi sunt necesare pentru în elegerea celor ce vom avea de zis.

Cel dintâi teolog care a înv at-o este un iezuit numit la Colombiere, mort în 1682. El era confesor al unei monahii din congrega iunea zis *a Vizita iunii*, i numit Maria Alacoque. P rintele La Colombiere împrumut penitentei sale o mul ime de revela iuni, care trecur , din hârtiile sale în mai multe publica iuni f cute de iezui i, i în via a Mariei Alacoque, publicat de Languet episcop de Soissons, episcop iezuit de o mai fi fost vreodat   i iezuit.

Când Languet public aceste opere, a fost din cauza aceasta un a a de mare scandal încât, în unire cu preotul de la Sfântul Sulpiciu din Paris, fratele s u, se gr bi de a face s dispar exemplarele. Câteva cu toate acestea se vânduse, i ap ru dup ele o traducere italian . Papa Clement al XIV-lea o condamn numaidecât în 1772.

Maria Alacoque, monahie din Paray-le-Monial, în dioceza Autunului, murise din 1690.

Din aceste date, se vede c cultul Sacrei-Inimi nu se urc la o prea înalt antichitate; la sfâr itul secolului al optsprezecelea, papalitatea înc nu-i era favorabil .

Dar iezui ii se puser atât de bine pe lucru de la aceast epoc , încât cultul care avea predilec iunea (sprijinul) lor f cu repezi progrese. Scopul lor evident era de a stabili nestorianismul. Doi din P rin ii lor, Hardoin i Berruyer, înv ase aceast erezie. Pe când episcopii, uni i cu papa, condamnau operele

acestui din urm scriitor, bunii P rin i f ceau s se publice în secret o a doua edi iune [66]. Neputând brava (nesocoti) pe fa   autoritatea ecleziastic printr-o înv   tur teologic evident eretic , ei recurser *la devo iune* (pietate) pentru a insinua eroarea lor sub o pioas aparen , i, prin istorisirile lor supranaturale, îi atribuir ca un fel de consacra iune divin . Berruyer a fost p r sit; p rintele La Colombiere i Maria Alacoque îi conduser mai sigur la acela i scop.

Maria Alacoque pretindea c ei i se revelase devo iunea c tre Sacra-Inim . Într-o zi când ea era la rug ciune înaintea sfintelor taine, Iisus îi zise, ar tându-i inima sa, c cere de la ea ca Vineri dup S rb toarea sfintelor Taine s fie consacrat cultului inimii sale, ca recompens a dovezilor de iubire ce El d duse oamenilor; adreseaz -te, continu El, servitorului Meu P rintele La Colombiere, iezuitul; spune-i din partea mea s lucreze din cât îi va fi posibil ca s stabileasc aceast devo iune, pentru a face aceast pl cere inimii Mele. Maria Alacoque comunic P r. La Colombiere misiunea divin ce primise i ad ug : Iisus Hristos sper mult de la Compania voastr .

Compania iezui ilor, dup ce i-a delegat astfel din partea lui Iisus Hristos, misiunea de a stabili devo iunea c tre Sacra-Inim , lucr întru aceasta prin toate mijloacele sale ordinare.

Mai întâi revela iunile se înmul ir , dac este s credem P r. La Colombiere i istoricului Languet. Maria Alacoque, dup dîn ii, petrecea nop i aproape întregi *în convombiri amoroase cu prea iubitul s u Iisus*. O dat , el îi permise de a- i rezema capul pe pieptul s u i îi ceru inima sa. Ea consim i; atunci Iisus o lu , o puse într-a sa, pe urm i-o înapoi . De atunci, ea sim i o durere continu în partea pe unde ie ise i intrase inima sa. Iisus o sf tui de *a- i l sa sânge când durerea ar apuca-o prea tare*.

Maria Alacoque î i d du inima lui Iisus printr-un act în bun form pe care îl semn cu sângele s u în chipul acesta: “Sora Margareta Maria, ucenic a dumnezeie tii iubiri a adorabilului Iisus”. În schimbul acestui act, Iisus îi f cu un altul prin care o constitui mo tenitoare a inimii sale pentru timp i pentru eternitate: “S nu- i par r u, îi zise el, î i permit de a dispune de dânsa dup placul t u, tu vei fi juc ria bunei mele pl ceri”. La aceste cuvinte Maria Alacoque lu un cu ita   i scrise (cu el) pe pieptul s u numele lui Iisus *în caractere mari i adânci*.[67]

O dat , îi ap ru sfânta Fecioar , inând în bra ele sale pe pruncul Iisus. Ea îi permise de a-l mângâia i de a-l ine în bra e. Maria Alacoque îi zise, între alte lucruri interesante, c ea voie te a fi întemni at în inima lui pân când î i va pl ti toate datoriile sale.

Languet se întinde foarte pe larg asupra promisiunii de c s torie intervenit între Iisus i Maria Alacoque, asupra logodirii i cununiei. Respectul pentru cititorii no tri ne opre te de a cita expresiile de care s-a servit iezuitul.

Surorile Mariei Alacoque n-aveau, dup cât se pare, atâta râvn pe cât ar fi fost de dorit. Dar devo iunea c tre Sacra-Inim suplinea restul; a a, înaintea

[66] Vezi, pentru probe, Istoria noastr a Bisericii Fran ei.
[67] Descrierea aceasta pare mai mult a fi o înselare demonica si un pact semnat cu sânge ca in ritualyrile satanice.

acestei devo iuni, diavolul fu for at de a o tuli din m n stire, nu f r a da jos perdelele i vergelele de la grilajul corului. Trebuia cel pu in s comit o zburd lnicie, p r sind locurile.

Gravul istoric Languet poveste te aceste frumoase lucruri f r a râde. El ne spune c în prima vineri a fiec rei luni, durerile din coast ale eroinei sale fiind foarte vii, ea î i l sa sânge, dup cum Iisus o sf tuise. Numai el nu s-a gândit c l s rile de sânge fiind practicate în fiecare lun , de la apari iunea din 1674, pân la moartea Mariei Alacoque în 1690, ar urma c ea i-ar fi l sat sânge de *o sut nou zeci i dou de ori* în onoarea Sacrei-Inimi. Dac ea nu s-a pr p dit sub un atare tratament, aceasta f r îndoial este înc prin minune.

Iezui ii, dând o origine cereasc devo iunii c tre Sacra-Inim , profitau de împrejurare pentru a recomanda celelalte doctrine ale lor de predilec iune. Pe cât bunii p rin i sunt de riguro i pentru cei care nu iubesc Compania lor, pe atâta sunt de îndur tori pentru ceilal i. Dac virtu ile celor dintâi nu le servesc nicicum pentru mântuire, p catele celor de-al doilea nu le pot v t ma de îndat ce ei au iubit pioasa Societate. A a, Maria Alacoque v zu o dat purgatoriul, i fu prea fericit de a întâlni o mul ime de suflete care n-aveau pe dânsele decât aceast etichet : *El n-a urât pe Domnul* (citi i: Compania lui Iisus). Dac este de ajuns de a nu urî pe Domnul pentru a se mântui, trecând prin purgatoriu, este foarte evident c nu vor fi condamna i decât aceia care vor fi urât sfânta Companie.

Nemaculata-Concep iune trebuia neap rat s fie recomandat de Sacra-Inim . Maria Alacoque o f cea s intre în spirit prin mijlocul unor mici bilete ce trebuia cineva s le înghit ca pe pilule. Ea scria dar fratelui s u care era preot: "Noi am promis c vei lua biletele ce- i trimit, câte unul, în fiecare zi, pe nemâncate, i c vei s vâr i sau vei face s se s vâr easc nou liturghii, în nou sâmbete, în onoarea Nemaculatei-Concep iuni[68], i tot atâtea liturghii de ale Patimii, în nou vineri, în onoarea Sacrei-Inimi. Cred c nimeni nu va pieri din cei ce cu deosebire i se vor consacra".

Se scrie c iezui ii sunt foarte darnici de mântuire pentru to i aceia care consimt s urmeze orbe te ordonan ele lor. Sângele r scump r tor nu mai are nici o valoare în mântuirea omului, de îndat ce o invoca iune c tre Sacra-Inim i c tre Nemaculata-Concep iune î i asigur mântuirea.

Vom reveni asupra acestui subiect cu ocazia ereziilor Bisericii romane, contrarii doctrinei catolice asupra r scump r rii.

Am putea cita o mul ime de miracole foarte singulare povestite de *cordicoli* (adoratorii inimii), pentru a stabili originea divin a cultului lor de predilec iune [69]; dar ar fi inutil de a c uta s prob m c erezia nestorian , ascuns sub devo iunea c tre Sacra-Inim , este dat ca o revela iune divin ;

[68] Se refera la „imaculata conceptie, credinta devenita dogma pentru latini.

[69] Trebue citit Languet, în *Via a Mariei Alacoque*, i *Cultul amorului divin sau devo iunea c tre Sacra-Inim a lui Iisus*, de Fumel, episcopul Lodevei. De la aceste dou opere, s-au publicat cu sutele i altele unele mai ridicole i mai eretice decât altele.

nimeni nu o contest în Biserica roman , mai ales ast zi când prin favoarea lui Piu al IX-lea[70], Maria Alacoque este trecut în num rul sfintelor.

Pentru a stabili c inima corporal a lui Iisus este în realitate obiect al cultului, este de ajuns de a arunca o c ut tur de ochi pe prima carte ce î i iese înainte relativ la aceast devo iune. Se adreseaz c tre ea ca c tre o fiin deosebit în toate litaniile i rug ciunile ce i se adreseaz . Cite te acolo cineva, de exemplu: "Inim a lui Iisus, bogat c tre cei ce te invoc ! Inim a lui Iisus, iertarea p catelor noastre etc., etc., mijloce te pentru noi!" O invoc cineva în cer, în Eucharistie, pretutindeni pe unde este Iisus Hristos; ea are rug ciunile ei speciale; face dintr-ânsa un obiect separat pe care îl ofer Tat lui, Fiului, Sfântului Duh; vorbe te despre *palpita iunile* sale despre *dilata iunea* sa; afirm c ea a fost format din sângele lui David; c este esut din fibre de o deosebit sensibilitate; c mi carea sa este lin etc.[71].

Un iezuit, P r. Galifet, a încercat s scuze cultul dat Sacrei-Inimi prin acela pe care Biserica roman îl d *corpului* lui Iisus Hristos în serbarea Sfintei-Taine, numit de popor Fete-Dieu (S rb toarea lui Dumnezeu sau Dumnezeiasc prin excelen). Este sigur c aceast s rb toare este numit în c r ile liturgice romane: *Festum Corporis*, *S rb toarea Corpului*. Asupra acesteia, P rintele Galifet ra ioneaz astfel: "Singurul i propriul obiect al S rb torii-lui-Dumnezeu este *corpul* lui Iisus Hristos: de unde trebuie s conchidem c *nu s-a instituit aceast s rb toare anume pentru a onora persoana lui Iisus Hristos* ci *pentru a onora carnea sa, corpul s u*, pentru c nici sufletul, *nici divinitatea, nici persoana* nu sunt obiectul formal al acestei s rb tori. Obiectul direct i imediat *este corpul* prea sfânt al lui Iisus Hristos în mister [72]".

P r. Galifet ra ioneaz bine. Într-adev r, dac Biserica roman a stabilit s rb toarea *corpului* lui Iisus Hristos, f r privire la persoana divin , ea a putut stabili i pe a Sacrei-Inimi. Numai, din ra ionamentul P r. Galifet rezult dou probe în loc de una în sprijinul nestorianismului Bisericii romane.

Nimeni nu- i f cu iluzie la Roma în privin a caracterului eretic al devo iunii c tre Sacra-Inim . A a, câ i iezui i solicitar stabilirea unei s rb tori a Sacrei-Inimi, cererea le fu respins de Congrega iunea Riturilor. Dup acest e ec, p it în 1697, ei a teptar treizeci de ani pentru a adresa o nou cerere; dar profitar pe larg de acest r stimp pentru a r spândi devo iunea nou în poporul ignorant i bigot. Icoanele, medaliile, c rticelele, miracolele, profe iile, predicile, exhorta iunile la confesional, congrega iunile, toate aceste mijloace prin care iezui ii prepar doctrinele ce voiesc s le vad definite, fur întrebuin ate. T râmul fiind astfel preg tit, dou cereri sunt adresate una dup alta pentru stabilirea s rb torii, în 1727 i în 1729.

---

[70] Pius al IX-lea, papa intre 1846 – 1878.

[71] Vezi adunare de diferite exerci ii de pietate în onoarea prea sfintei Inimi a lui Iisus; Devo iunea c tre Sacra-Inim etc.

[72] Devo iunea c tre Sacra-Inim , Cart. II, c. 2. Nota Traduc. C r ile din aceste note sunt toate scrise în limba francez .

Congrega iunea Riturilor avea atunci ca promotor al credin ei pe Prosper Lambertini care fu în urm papa Benedict XIV[73]. El era instruit i pu in iezuit. F cu s se resping cererile. El este cel care a conservat am nuntele acestei afaceri în opera sa intitulat : *Despre Canoniza iunea Sfin ilor*. Dac cere cineva, zice el, o s rb toare pentru Sacra-Inim a lui Iisus, pentru ce n-ar cere una i pentru *sacra coast* , pentru *sacrii ochi*, i chiar pentru *inima sfintei Fecioare*?

Aceasta din urm este ast zi în uz în Biserica roman . Benedict al XIV-lea nu se îndoia c ceea ce lui i se p rea ridicol, s-ar putea institui de Dumnezeu.

E ecul iezui ilor nu i-a descurajat. Miracolele se înmul ir ; s-a f cut mai ales mare zgomot de pestilen a de la Marsilia. Acest ora avea, în 1722, episcop pe un vechi iezuit numit Belzunce, care nu p r sise Societatea, ca atâ ia al ii, decât pentru a o servi mai bine în episcopat[74]. I se inspirase (de Societate) ideea de a dedica ora ul s u episcopal Sacrei-Inimi, pentru a opri flagelul. El f cu aceast consacra iune cu o preparare cât se poate de zgomotoas . Care-i fu rezultatul? Roma nu se mi c deloc; iezuitul Galifet i Languet, contemporani ai faptului, ziser cu timiditate c flagelul a *început a diminua*, din ziua consacra iunii. Dar trebuia ceva mai pozitiv; pentru aceasta Drouas, episcop de Toul, elev al lui Languet, asigur , în 1763, c contagiunea încetase din îns i ziua consacra iunii. În 1823, M. de Quelen, arhiepiscop al Parisului, afirma c contagiunea a încetat la moment.

Ast zi toat lumea, în Biserica roman , prime te acest miracol *subit*. Acest fapt, foarte bine exploatat, servi foarte mult propag rii noii devo iuni i prepar instituirea s rb torii.

Doi papi, amici ai iezui ilor, Clement al XI-lea[75] i Clement al XIII-lea[76], f cur cele dintâi concesiuni. Acesta din urm f cu s i se adreseze scrisori de la câ iva episcopi polonezi; presupuse c a primit una de la Filip al V-lea, regele Spaniei, care, fiind despre aceasta în tiin at, declar c aceast pretins epistol era apocrif . Iezui ii, papa i ministrul s u Torregiani erau în acest complot întunecos. Cu toate acestea, Clement al XIII-lea nu îndr zni s stabileasc o s rb toare în onoarea inimii *materiale* a lui Iisus Hristos; el autoriz numai, în 1765, o s rb toare în onoarea *inimii simbolice*, adic , a iubirii Mântuitorului pentru oameni. Cu toate acestea, decretul s u fu interpretat în sensul cultului dat inimii materiale de Fumel, episcop al Lodevei. Roma interveni prin organul canonistului Blasi care public , în 1771, o dizerta iune în scopul de a stabili c cultul inimii materiale nu este autorizat. De atunci, papa Pius al VI-lea[77] f cu o declara iune analoag .

Aceasta probeaz cu eviden c Roma nu- i f cea nicicum iluzie asupra naturii noului cult i asupra ereziei pe care acest cult o acoperea; spre a sc pa, adoratorii inimii crezur c trebuie s zic cum c ei ador inima în acest sens c ea este unit ipostatice te cu divinitatea, i nu luau seama c se exprimau ca

---

[73] Benedict al XIV-lea, papa intre 1740 – 1758.

[74] Se scrie c iezui ii sunt dota i cu o a a de admirabil dezinteresare încât, r mânând iezui i, nu pot fi episcopi: nu mai sunt mai multe maniere de a fi iezuit, i cu cerul i cu dezinteresarea, se pot face acomod ri.

[75] Probabil Clement XII, papa intre 1730 – 1740.

[76] Clement al XIII-lea, papa intre 1758 - 1769

[77] Pius al VI-lea, papa intre 1775 - 1799

i Nestorie care *adora pe cel vizibil din cauza celui invizibil*. Într-adev r, inima material era totdeauna în ochii lor obiectul direct al cultului celui nou. Ei nu îndr zneau s zic cu iezuitul Berruyer: "*Jesu Christri humanitas est in se directe et in recto adoranda et cultu latriae prosequenda*"; dar nu f ceau mai pu in din inima material *personificat* obiectul direct al cultului lor; c tre dânsa î i adresau rug ciunile lor. În sfâr it, urcându-ne la originea devo iunii, este evident c inima material este obiectul exclusiv al cultului. P r. Galifet o afirm în modul urm tor: "Este vorba despre inima lui Iisus Hristos în însemnarea sa proprie i natural i nicidecum metaforic . Iisus Hristos vorbe te despre inima sa real în eleas (în revela iunile Mariei Alacoque); aceasta este ar tat prin ac iunea ce o face descoperindu- i inima i ar tând-o; el vorbe te despre aceast inim pe care o descoper i o arat ; pe aceast inim voie te el s o onor m, i c reia voie te s i se fac s rb toare. Nu se poate lua într-un alt sens cuvântul inim repetat de mai multe ori în aceast revela iune, f r a face ar tat violen a cuvintelor i ac iunilor lui Iisus Hristos. De alminteri, este învederat, în via a venerabilei mame Margareta (Maria Alacoque) c , în toate locurile în care vorbe te despre aceast devo iune, ea a luat totdeauna inima lui Iisus în sensul natural. Iat dar *obiectul sensibil* al devo iunii ce Iisus Hristos voie te s stabileasc [78]".

Doctrina P r. Galifet care era doctrina tuturor adoratorilor inimii, prevala asupra t cerii Romei.

Cea mai mare parte dintre episcopi, la sfâr itul secolului al XVIII-lea, d dur ordine pentru a stabili în diocezele lor cultul Sacrei-Inimi, i ar tar inima material ca obiect al cultului; compuser servicii care fur inserate în Breviarele (Molitvenice) i Liturghierele diocezelor lor; l sar s se r spândeasc c rticele, rug ciuni, *exerci ii de pietate*, în care inima material era dat cât de explicit posibil ca obiect de adora iune.

Dup revolu iunea francez , devo iunea c tre Sacra Inim deveni punctul de unire al tuturor acelora care se declarau pentru *tron i altar*; vaste asocia iuni se întemeiar , semi-politice, semi-religioase; cultul Sacrei Inimi c p ta astfel o nou importan , i cu cât se întindea, se accentua cu mai pu in menajament în sensul nestorian. Papii intrar pe aceea i cale. Indulgen ele fur acordate cu abunden noului cult; se pretinse c noua devo iune era destinat a învinge impietatea, ca i când cei care, ar refuza de a fi discipoli ai lui Iisus Hristos, s-ar apuca s devin ai Mariei Alacoque.

În zilele noastre, Maria Alacoque a fost pus în catalogul sfin ilor de Pius al IX-lea. Aceast beatifica iune este aprobarea direct a revela iunilor i a doctrinei sale. Dar, fiindc este imposibil de a ridica cea mai mic îndoial despre ceea ce Maria Alacoque în elegea prin *inima* lui Iisus Hristos, Roma a p r sit distinc iunile teologice ale lui Clement al XIII-lea i ale lui Pius al VI-lea pentru a proclama inima material a lui Iisus Hristos demn de adora iune, f r nici o privire la persoana divin , conform cu doctrina Mariei Alacoque,

[78] Despre excelen a devo iunii c tre Inima adorabil a lui Iisus Hristos.

explicat de La Colombiere, Galifet, cei doi Languet de Sens i de la Sfântul Sulpiciu din Paris, Fumel i sute de al i doctori cordicoli.

Astfel aceast doctrin nu mai pune ast zi pe nimeni în îndoial . Am putea cita mai multe opere autorizate care o probeaz pân la eviden . Prefer m s d m cuvântul unui episcop care, acum câteva zile[79], se exprima astfel într-un ordin publicat pentru a închina dioceza sa Sacrei Inimi:

“Peste câteva zile, Biserica, dup ce a înconjurat cu omagiile credin ei i iubirii sale *corpul* Mântuitorului totdeauna viu pentru noi în sfânta Euharistie, va adresa *adora iuni speciale c tre sacra inim a lui Iisus, c tre aceast inim pururea palpitând* pentru noi de sâm iciune (tendresse) i de iubire…

Pentru a r spunde dublei noastre naturi, aceast devo iune, ca toate celelalte, are un dublu obiect, *unul material i sensibil*, altul spiritual. *Mai întâi este îns i inima material a lui Iisus*, din cauza unirii sale cu divinitatea. *Omenirea întreag a dumnezeiescului nostru Mântuitor este, într-adev r, obiectul adora iunii noastre*...

Cum dar inima lui Iisus nu ar putea fi obiectul unui cult special? Nu numai c este unit cu divinitatea, dar nu este ea tot *ceea ce este mai excelent în crea iune*? Nu este ea *partea cea mai nobil a sfintei omeniri* a Cuvântului întrupat? Nu este *sorgintea vie ii sale fizice*? i nu *dintr-aceast inim au ie it toate pic turile de sânge* v rsate pe cruce i ni s-au dat de a-l aduna în potirul eucharistic? Aceast *inim în fine, împuns pe cruce de lancea soldatului*, nu ne prezint ea una din r nile *cele mai ating toare ale dulcelui nostru Mântuitor*?…

Dac *inima material a* lui Iisus Hristos este deja *demn de toate omagiile noastre*, ce va fi dac , conformându-ne limbajului universal, vom considera aceast inim ca scaunul, ca emblema i ca simbolul iubirii infinite a Cuvântului celui etern, a iubirii lui Dumnezeu f cut om pentru noi?”

Episcopul care a pronun at asemenea cuvinte în zadar se întinde asupra unirii omenirii cu Cuvântul i asupra inimii simbolice, el n-a afirmat mai pu in: c omenirea lui Iisus Hristos în ea îns i *este adorabil* ; c *corpul* este adorabil; c inima este adorabil ; c ele nu sunt adorate *cu o singur   i aceea i adora iune* care s se adreseze *persoanei divine*.

Este adev rat c episcopul de Mans nu înv   o doctrin care s fie a lui personal ; doctrina sa este doctrina Bisericii sale, dup cum are grija de a o i declara.

Dar, aceast doctrin este eretic , i a fost condamnat de amândou sinoadele ecumenice de la Efes i de la Constantinopol. Cel dintâi din aceste sinoade aprob a opta anatem a sfântului Chiril în care s-ar condamna acela care n-ar adora pe Emmanuel sau persoana divin Iisus Hristos *cu o singur adora iune*.

Al doilea sinod ecumenic de Constantinopol se exprim astfel: “Dac cineva sus ine c Iisus Hristos trebuie s fie adorat în fiecare din naturile sale, a a încât s introduc dou adora iuni, una a lui Dumnezeu, cealalt a omului în Iisus Hristos, în loc de a adora cu o singur   i unic adora iune, pe Cuvântul

[79] Ordinul episcopului de Mans, cu data de 16 Mai 1872.

întrupat i natura omeneasc pe care i-a f cut-o proprie i a Sa, a a precum Biserica, printr-o tradi ie constant , totdeauna a crezut i a p zit, s fie anatema".

Cordicolii caut s scape de aceast condamna iune, pretinzând c adora iunea lor nu se adreseaz inimii din cauza unirii ipostatice a omenirii cu dumnezeirea. Nestorie alerga la acela i subterfugiu, dup cum îi imputa Teodot al Ancyrei în plin sinodul de la Efes, dar acest subterfugiu nu împiedic pe P rin i de a condamna erorile lui, c ci nu recurgea la dânsul (la subterfugiu) decât pentru a disimula diviziunea ce se stabilea în persoana unic a Cuvântului întrupat.

Biserica Roman divide nu numai persoana unic a Cuvântului pentru a da fiec reia din cele dou naturi o adora iune, dar divide i pe îns i natura omeneasc pentru a adora separat inima material a lui Iisus Hristos; ea merge dar mai departe decât însu i Nestorie, i erezia sa este înc i mai monstruoas .

A PATRA EREZIE A PAPALIT II
Sau Doctrina Sa
ÎN PRIVIN A R SCUMP R RII

Credin a Bisericii privitoare la r scump rare consist întru a crede c omenirea c zut prin p catul originar a trebuit s fie r scump rat prin Iisus Hristos care- i oferi pentru ea sacrificiul lui Dumnezeu p rintele s u.

A adar prin Hristos singur omenirea a fost r scump rat .

R scump rarea este aplicat fiec rui om în particular prin meritele mijlocitorului; i aceste merite îi sunt atribuite *gratuit*. De acolo vine cuvântul de *gra ie* prin care se desemneaz ajutorul divin care r scump r natura omeneasc , o purific i o sfin e te.

S-au ridicat discu ii asupra faptei omene ti produse sub influen a gra iei. Unii n-au v zut într-însa decât un curat efect al gra iei, au considerat aceast gra ie drept cauz unic i necesar a faptei bune, libertatea nemaiexistând de dup c dere.

Al ii au pretins c omul i-a conservat libertatea, sau liberul s u arbitru pentru bine, dup c dere; c gra ia nu i-ar fi absolut necesar ; c aceast gra ie chiar nu i s-ar acorda decât ca recompens a bunei utiliz ri de libertate; c omul, prin urmare, merit , prin actele sale libere, gra ia i justificarea.

În fine, este o doctrin intermediar dup care omul într-adev r i-a conservat liberul s u arbitru dup c dere, dar acest liber arbitru nu poate lucra în realitate pentru bine decât prin gra ia care-i d energia sa, care gra ie este acordat de Dumnezeu, dup voin a sa.

Luther a sus inut prima opinie; Pelagiu pe a doua; Biserica catolic a înv at pe a treia.

N-avem trebuin a intra în sutele i miile de chestiuni secundare ridicate cu privire la liberul arbitru i la gra ie. Va fi de ajuns c am indicat pe cele trei doctrine principale pe care se alipesc acele chestiuni.

Este sigur c toat opiniunea, dup care omul ar avea, prin meritul ac iunii sale, ini iativa justifica iunii sale, este împotriva doctrinei Bisericii i este contrarie dogmei despre r scump rarea *gratuit* a omenirii prin sacrificiul Dumnezeu-Omului.

Cu aceast doctrin , Pelagiu fu eretic. El nu atribuia lui Dumnezeu *începutul* justific rii, ci actului omului care ar afla în el însu i cauza primar a gra iei i a mântuirii, în buna utilizare de liberul s u arbitru. În acest sistem, r scump rarea nu mai era necesar ; c ci dac omul poate *merita* prin sine însu i prima gra ie, el poate merita pe a doua i chiar mântuirea.

Când sfântul Augustin, episcopul Hipponei, deduse aceste consecin e evidente i logice din sistemul pelagian, nimeni, în sânul Bisericii, nu îndr zni s -l sus in pe fa ; dar unii teologi recurser la subtilit i pentru a men ine în secret o doctrin ce trebuia s o anatematizeze, sub pedeapsa de a nu mai fi

cre tin. Pe cât chestiunile erau de grele, pe atât era de lesne de a ridica dificult i. Dar pe când unii atribuiau actului omenesc prea mare valoare, al ii se aventurau într-o pretins explica iune a ac iunii divine, i mergeau pân a admite un decret nevincibil care ar face din omul c zut creatura privilegiat sau condamnat de Dumnezeu, f r ca ac iunea sa s aib întru aceasta cea mai mic parte.

Dar acest fanatism nu este mai pu in opus adev ratei doctrine cre tine decât pelagianismul franc sau deghizat.

În evul mediu, scolasticii reînviar , în Occident, chestiunile gra iei i liberului arbitru care agitaser Biserica în secolul al V-lea. Discursurile lor r maser aproape închise între pere ii colilor teologice. Tomas d'Acquino, care deveni marele dasc l al acestor secole, nu era pelagian, i, sub acest raport, el contribui la sus inerea destul de curat a doctrinei ortodoxe cu privire la r scump rare.

Dar de vreme ce dominicanii urmau doctrina lui Tomas d'Acquino, iezui ii, antagoni tii lor, trebuia s înve e un alt sistem, dup un uz adoptat de timpuriu în sânul Companiei lor, i care consista întru a urma, sub toate raporturile, o linie care s nu fie a celorlal i. Atunci se prezent p rintele iezuit Molina cu cartea sa *De concordantia gratiae et liberi arbitrii*. Dominicanii o atacar în numele lui Tomas d'Acquino; de acolo cele dou secole ale tomi tilor i ale molini tilor care- i f cur un r zboi crâncen.

Pentru a-i pune un cap t, papii Clement al VIII-lea[80] i Paul al V-lea[81] convocar faimoasele adun ri sau congrega iuni *de Auxiliis*, adic , *de ajutoarele* acordate de Dumnezeu omului.

Cele dou teorii fur dezb tute îndelung; molini tii sau iezui ii r maser cei învin i, dar ei st ruir cu îndr zneal ; împiedicar , prin intrigile lor, condamnarea pelagianismului deghizat, înv at de p rintele lor Molina, i continuar de a-l înv a în toate colile lor.

Luptei dominicanilor, din secolul al XVI-lea, urm , în secolul al XVII-lea, lupta colii Portului-Regal care adopt , ca expresie a s n toasei doctrine, o mare carte pe care Jansenius, episcopul Iprei (d'Ypres), o intitulase *Augustinus*. Aceasta era un rezumat foarte amplu, cu explica iuni, al întregii doctrine a sfântului Augustin, episcopul Hipponei, contra lui Pelagiu.

Scriitorii Portului-Regal aflar numeroase ajutoare la dominicani, benedictini, oratoriani, i se v zu ap rând deodat o enorm cantitate de opere teologice i ascetice, pamflete, scrieri de tot felul, în care molinismul se da ca pelagianism, dar deghizat cu toat ascu imea iezuitic .

F r a primi doctrinele i ra ionamentele cuprinse în toate aceste opere, este evident pentru cei care au citit într-însele, cel pu in o parte, i care au în eles cartea lui Molina, c aceast din urm oper este cu siguran pelagian i c ea atac direct dogma r scump r rii, punând în libertatea uman o ini iativ a binelui care *merit* prima gra ie.

80 Clement al VIII-lea, papa intre 1592 – 1605.
81 Pius al Vlea, papa intre 1605 –1621.

În secolul al XVII-lea, iezui ii erau în culmea puterii lor. Ei dominau pe papi, i se insinuaser pe lâng regi, principii cei puternici, doamele cele mai influente, cu titlul de confesori. Aceast lume mare corupt aprecia pe bunii p rin i care compuseser pentru dân ii o mul ime de mici procedee, prin care-i putea adormi sau iluziona con tiin a, în mijlocul celor mai infame imoralit i, i (prin care putea) combina împreun lucrurile lui Dumnezeu i ale diavolului.

Iezui ii aruncar pe câ iva dintre teologii i dintre pamfletarii lor contra adversarilor molinismului; dar se v zur degrab c erau învin i pe t râmul spiritului ca i pe al tiin ei. Combinar dar ceva care trebuia s -i conduc mai sigur la scopul lor.

Ei aveau în mân pe unul din p rin ii lor care p r sise în aparen Compania lor spre a o putea servi mai cu folos intrând în Universitatea Parisului. El se numea Cornet. El nu trebuia s fie b nuit de prea mult par ialitate pentru companie, pentru c o p r sise. Iezui ii au abuzat prea mult de acest mijloc pentru ca s se mai poat l sa cineva ast zi s fie întru aceasta în elat, afar numai dac nu va ar ta mult bun voin . Dar, la începutul secolului al XVII-lea, se putea l sa cineva s se în ele. A adar Rev. P r. Cornet primi de la iezui i cinci proposi iuni pe care zicea c le-au extras din *Augustinus* al episcopului Iprei, i care cuprindeau otrava sub ire a unei doctrine abominabile, care nu era alta decât fatalismul i nega iea libert ii umane.

S-au c utat acele cinci proposi iuni în *Augustinus* i nu s-au putut g si. Atunci iezui ii i amicii lor r spunser c , de i nu sunt acolo formal, totu i ele ar rezuma toat doctrina c r ii, i urm rir la Roma condamnarea ei. Li s-a atribuit o procedare perfect demn de dân ii pentru a face pe pap s cread c acele cinci proposi iuni s-ar afla în cartea lui Jansenius. Ei ar fi pus s se imprime o pagin a c r ii cu modifica iuni i intercala iuni, cu caractere vechi i pe o hârtie veche, i ar fi intercalat-o în exemplarul supus papei, care astfel s-ar fi convins c acele cinci proposi iuni s-ar afla în realitate în *Augustinus*. Bunii p rin i i-au b tut joc atât de adese ori de *cel Infailibil*, încât mijlocul de care li se imput c s-au servit pentru a-l în ela nu are nimic care s poat mira pe cei care-i cunosc.

Fran a avea atunci un rege dup cum le trebuia lor, despot, *f arnic* i corupt. Se servir cu folos de aceste trei calit i ale lui Ludovic al XIV-lea. Ei scuzar adulterele i desfrân rile sale, cu condi ia ca el s fac peniten pe *spatele janseni tilor*, dup cum zice ducele de Saint-Simon. Apoi, f cur pe regalul lor afiliat s priveasc coala Portului-Regal ca pe un focar de opozi ie. Ludovic al XIV-lea, astfel preg tit ceru de la Roma condamnarea Portului-Regal; el reuni câ iva episcopi curtenitori i le impuse demersurile cele mai umilitoare c tre curtea de la Roma; aceasta, care nu refuza niciodat nimic nici regilor nici episcopilor care se umilesc, se gr bi de a arunca fulgerele sale. Iezui ii erau intermediari între cele dou cur i. Se serveau de influen a cur ii Franceze pentru a învinge ceea ce, la Roma, le putea face vreo opozi ie; se serveau de curtea de la Roma pentru a înfrico a în Fran a pe r p titori (opozan i) i a le impune nota de erezie.

Cele cinci proposi iuni fur condamnate într-un mod general de Innocen iu al X-lea[82].

Portul-Regal deslu i diversele sensuri amfibologice ale iezui ilor, i puse neted chestiunea. Într-un sens for at, care era al iezui ilor, proposi iunile erau eretice i coala le lep da. În sensul rezonabil, care era al lui Jansenius, ele nu exprimau decât doctrina catolic , i coala le admitea.

Roma, i nevrând iezui ii, se mul umea cu aceast declara iune. Dar Ludovic al XIV-lea, împins de episcopii s i curtenitori, interveni. El ceru cur ii de la Roma de a face un eretic mai mult (ceea ce cu adev rat nu era prea necesar) i de a declara c sensul dat de iezui i celor cinci proposi iuni era al lui Jansenius. Roma nu o credea poate deloc; dar cum s se împotriveasc unui mare rege i unor episcopi gallicani care cer sfântului Scaun, foarte respectuos, o deciziune de credin ? Alexandru al VII-lea[83] f cu dar Formularul pentru a obliga s se cread c sensul iezui ilor ar fi al lui Jansenius.

Se numi aceast chestiune de *fapt*. coala Portului-Regal f cuse distinc ie, cu mult dreptate, între aceste dou chestiuni: Cutare sens este el eretic? Cutare este el sensul autorului? Prima chestiune este chestiunea *dreptului*; a doua, a *faptului*.

Dar iezui ii ineau prea mult s fac din adversarii lor *eretici* pentru a le permite de a se ap ra printr-un mijloc a a de rezonabil. Teologii totdeauna f cuser distinc iune, ca i Portul-Regal, între *fapt* i între *drept*; chiar teologi iscusi i, ca Petau i Sirmond, se f cuser culpabili de aceast pretins erezie. Dar împrejur rile se schimbaser ; i dup politica iezuitic , doctrinele nu au valoare decât dup împrejur ri.

Distinc iunea între *fapt* i între *drept* fu dar condamnat de Alexandru al VII-lea. Dar atunci un mare num r de episcopi francezi, care nu erau curtenitori, se declarar contra doctrinei romane. Ludovic al XIV-lea impuse episcopilor curtenitori o supunere absolut . Ceilal i episcopi trebuir s tac pentru a nu- i atrage nepl ceri, sau negociar în secret pentru a face s se explice sau s se revoce actul roman. *Patru* numai scriseser ordine contra formularului. Curtea desc rc contra lor amenin rile i asprela proced ri. Ea-i afl neclinti i. În fine fu nevoit de a ceda înaintea energiei lor. Papa Clement al IX-lea[84] revoc ceea ce f cuse Alexandru al VII-lea; Ludovic al XIV-lea, fericit c a sc pat de o afacere care-i cauzase atâta grij , puse de turn o medalie pentru a transmite posterit ii amintirea p cii.

Dar iezui ii, cu timpul, îi schimbar dispozi iunile. Medalia fu *rev zut i corectat* ; i, când iezuitul Menestrier f cu pompoasa sa oper asupra medaliilor din domnia lui Ludovic al XIV-lea, nu d du decât medalia apocrif [85].

---

[82] Inochentie al X-lea, papa intre 1644 – 1655.
[83] Alexandru al VII-lea, papa intre 1655 – 1667.
[84] Clement al IX-lea, papa intre 1667 – 1669.
[85] Cu toate acestea, iezui ii nu fur la în l imea abilit ii lor tradi ionale în aceast împrejurare. Ei nu se gândir la col ul medaliei adev rate; acest nenorocit col se afl ast zi în muzeul Monedei, i vine în sprijinul scriitorilor zi i i Janseni ti. Inechitatea i-a min it sie i. Se poate consulta Istoria noastr a Bisericii Fran ei i Istoria noastr a Iezui ilor asupra tuturor acestor fapte.

După moartea lui Ludovic al XIV-lea, inamicii iezuiților prinseră curaj. Infamul Dubois, și regentul nu mai puțin infam, se serviră de discuțiile teologice, când pentru a înfricoșa, când pentru a satisface curtea de Roma. Dubois dintr-aceasta câștigă pălăria de cardinal și scaunul arhiepiscopal de Cambrai. Alți episcopi, *murdari* ca de Mailly de Reims, sau *ambițioși* ca de Bissy de Meaux, aflară de aici același profit. Jansenismul deveni, pe rând, o fantasmă care oprea curtea de Roma, sau o monedă curentă pentru a plăti favorurile sale.

Iezuiții nu urmăreau decât un scop, în mijlocul acetsor intrigi și scandaluri, aprobațiunea doctrinei lor pelagiene. Ei își ajunseră scopul într-un mod indirect făcând să se condamne vechea doctrină catolică prin bulla *Unigenitus*.

Condamnând această doctrină, se proclama doctrina opusă. Patru episcopi apelară contra acestei bulle la viitorul sinod general; dar toți ceilalți o promulgară ca regulă de credință. Unii voiră să o interpreteze; dar, pentru a-i fixa sensul, este destul de a ști că ea a fost obținută de iezuiți, în favoarea molinismului. Ea este dar promulgațiunea pelagianismului în Biserica romană.

Iezuiții, prin bulla *Unigenitus*, obținură condamnarea doctrinei catolice, dar într-un mod indirect. Ei nu îndrăzniră să propună papei de a consacra explicit molinismul sau pelagianismul, dar îl făcură să înțeleagă că ar fi de mare necesitate să se condamne o carte în care această erezie era combătută. Această carte era intitulată: *Reflexiuni morale asupra Noului Testament*; autorul ei era părintele Quesnel, preot al Oratoriului. Această congregațiune era cu deosebire detestată de iezuiți. Cardinalul de Berulle o fondase pentru a ține în respect pe a lui Ignatiu de Loyola[86], și ea își îndeplinea misiunea în așa mod încât să merite ura acelora pe care voia să-i discrediteze.

Impunând condamnarea cărții părintelui Quesnel, iezuiții obțineau un îndoit rezultat: umileau o congregațiune ostilă, și glorificau doctrina părintelui lor Molina. Clement al XI-lea[87] era prea amic al iezuiților pentru a nu ceda solicitărilor lor. El publică asadar bulla *Unigenitus* pentru a condamna o sută și una propozițiuni extrase din cartea părintelui Quesnel.

Dacă aceste propozițiuni sunt false și condamnabile, propozițiunile *contradictorii* sunt adevărate și conțin sănătoasa doctrină. Este de ajuns dar de a indica sensul opus sensului lui Quesnel pentru a cunoaște doctrina romană.

Să aplicăm această procedură la mai multe propozițiuni:

Propozițiune condamnată:

“Ce rămâne unui suflet care a pierdut pe Dumnezeu și grația sa, decât păcatul și urmările sale; o orgolioasă sărăcie, o lipsă leneșă; adică, o neputință generală spre lucrare, spre rugăciune și spre tot binele”.

Doctrina contradictorie este aceasta: Un suflet care a pierdut pe Dumnezeu și grația sa, îi rămâne puterea de a lucra pentru mântuirea sa, de a se ruga cu eficacitate și de a face tot binele.

[86] Ignatiu (Inigo) de Loyola (1491 – 1556).
[87] Clement al XI-lea, papa intre 1700 – 1721.

Dar aceast doctrin roman nu este altceva decât pelagianismul i nega iea acestor doctrine revelate: "F r mine, nu pute i face nimic (Ioann 15. 5)". Cine se va mântui? La oameni aceasta este cu neputin dar la Dumnezeu toate sunt cu putin (Matth. 19. 26). Mul i vor c uta s intre pe poarta cea strâmt i nu vor putea (Luc. 13. 24). i încredere ca aceasta avem prin Iisus Hristos c tre Dumnezeu, nu c am fi capabili de a forma prin noi în ine, vreo bun cugetare, ca de la noi în ine; ci, Dumnezeu este care ne face capabili (Paul. II, Corint. 3; 4. 5). Propozi iea p rintelui Quesnel nefiind decât expresiea, i înc sl bit , a doctrinei revelate, urmeaz c Roma, condamnând-o ca *eretic* , a comis ea îns i o erezie.

Propozi ie condamnat :

"În zadar porunce ti, Doamne, dac nu dai tu însu i aceea ce porunce ti".

Doctrina contradictorie este aceasta: Tu nu comanzi în zadar, Doamne, i noi n-avem trebuin de tine pentru a executa ceea ce tu comanzi. Dup doctrina roman , gra ia este dar inutil , i Scriptura a gre it de ne-a înv at ceea ce urmeaz : "Nimeni nu poate veni la Mine, de nu-l trage pe el tat l Meu (Ioann. 6. 44). Dumnezeu este care lucreaz în noi voin a i ac iunea (Paul. c tre Filipp. 2, 13)".

Nu este acolo pelagianismul cel mai pu in deghizat?

Proposi iune condamnat :

"Da, Doamne, toate sunt posibile aceluia, în care tu le faci pe toate posibile, f cându-le într-însul".

Doctrina contradictorie: da, Doamne, toate sunt posibile aceluia care lucreaz prin el însu i i f r gra ia ta.

A adar, totdeauna pelagianismul cel mai incontestabil i nega iea doctrinei revelate: "Eu pe toate le pot în acela care m fortific (Paul c tre Filipp. 4. 13). Dumnezeul p cii s v dispun spre tot binele, ca s face i voia Sa, El însu i f când în voi, prin Iisus Hristos, ceea ce-i place (Paul c tre Ebrei 13, 21)".

Proposi iune condamnat :

"Numai prin gra ia lui Iisus Hristos noi suntem ai lui Dumnezeu: gra ia suveran f r care nu poate cineva niciodat s m rturiseasc pe Iisus Hristos, i cu care niciodat nu-l t g duie te".

Doctrina roman opus acestei proposi iuni:

Noi putem fi ai lui Dumnezeu f r gra ia lui Iisus Hristos, f r r scump rare, prin urmare. Poate cineva s m rturiseasc pe Iisus Hristos f r o gra ie suveran care s ne lumineze i s ne fortifice; poate cineva t g dui pe Iisus Hristos chiar când Dumnezeu ne d o gra ie care ne determin s uz m de libertatea noastr complet pentru a-l m rturisi.

Aceast doctrin face învederat gra ia inutil ; ea este opus aceleia pe care noi am stabilit-o prin textele de mai sus ale c r ilor sfinte, lâng care mai putem ad uga pe acestea: "Nimeni nu poate m rturisi c Iisus este Domnul, f r numai prin Sfântul Duh" (Paul, I Corint. 12. 3.).

"Graţia poate să repare totul într-o clipă pentru că aceasta nu este altceva decât voinţa atotputernică a lui Dumnezeu care comandă şi care face tot ce El comandă".

Această propoziţiune este comentariul literal al acestei sentinţe a Scripturii: "Dumnezeu este care lucrează în noi pe *a voi* şi pe *a face* (adică voinţa şi acţiunea) după voia Sa. (Paul către Filipp. 2. 13)".

Condamnând-o, Roma refuză lui Dumnezeu puterea de a face pe suflet să simtă influenţa sa într-un mod destul de energic, pentru a-l decide negreşit ca să voiască şi să lucreze; aceasta vrea să zică a nega graţia însăşi, şi a profesa pe faţă erezia lui Pelagiu care da omului libertatea, nu numai de a face tot felul de bine, dar de a rezista atotputinţei divine. Pe acest prost orgoliu îl învaţă Roma, de îndată ce condamnă ca eretică propoziţiunea în care este expusă doctrina contradictorie. Ea-l mai învaţă încă condamnând propoziţiunea următoare:

Propoziţiune condamnată:

"Când Dumnezeu însoţeşte comandamentul Său şi cuvântul Său exterior de uncţiunea spiritului Său, şi de forţa interioară a graţiei Sale, ea lucrează în inimă supunerea pe care o cere".

Astfel Roma refuză pe Dumnezeu de a opera în inima omenească supunerea, când El îşi însoţeşte comandamentul de forţă interioară a graţiei Sale. Aceasta vrea să zică a nega această graţie *eficace* care a fost totdeauna o dogmă a Bisericii şi care este graţia propriu-zisă, adică ajutorul divin urmat de efectul său, prin adeziunea voluntară a omului la mişcarea ce Dumnezeu îi imprimă.

Propoziţiune condamnată:

"Sămânţa cuvântului pe care mâna lui Dumnezeu o dă îşi dă totdeauna fructul său".

Roma a văzut o erezie într-această propoziţiune; în ochii săi doctrina adevărată consistă dar întru a zice că sămânţa cuvântului dată de Dumnezeu nu-şi dă fructul Său. Atunci ce face ea cu această învăţătură scripturară: "Cuvântul care iese din gura mea nu se va înturna nicicum la Mine fără de fruct; ci el va face tot ceea ce Eu voiesc, şi va produce efectul pentru care l-am trimis" (Isaia 55, 11). "Nici cel ce plantează, nici cel ce udă este ceva; ci totul vine de la Dumnezeu care dă creşterea" (Paul, I Către Corint 3, 7).

Propoziţiune condamnată:

"Credinţa este prima graţie şi surgintea tuturor celorlalte".

Roma învaţă dar că este o graţie care precede credinţa. Care este acea graţie? Cum să conciliem doctrina sa cu a sfântului Paul care zice formal: "Pentru a se apropia (omul) de Dumnezeu, trebuie mai întâi *să creadă că El este şi că Se face răsplătitor celor care Il caută*" (Paul, către Evrei 11, 6.) "Iisus Hristos ne-a dat *prin credinţă* intrarea în graţie". (Paul, către Rom. 5. 1, 2.)

Propoziţiunea condamnată este evident aceeaşi ca a sfântului Pavel. Propoziţiunea romană le este contrarie. Ea este dar eretică şi opusă formal doctrinei revelate.

Propoziţiune condamnată:

“To i pe câ i Dumnezeu voie te s -i mântuiasc prin Iisus Hristos, sunt infailibil mântui i”.

Dac aceast proposi iune este condamnabil , trebuie s admitem pe cealalt ca adev rat : To i pe câ i Dumnezeu voie te s -i mântuiasc prin Iisus Hristos nu sunt infailibil mântui i, adic voin a formal a lui Dumnezeu nu- i ob ine efectul s u. Cu toate acestea citim în Sciptur : “ Voin a Tat lui Meu care m-a trimis este ca s nu pierd pe niciunul din cei ce mi i-a dat; ci s -i înviez pe to i în ziua cea de apoi”. (Ioann. 6. 39.)

“Pe care Dumnezeu mai înainte i-a cunoscut, mai înainte i-au i hot rât s fie asemenea chipului Fiului S u; iar pe care mai înainte i-a hot rât, pe ace tia i-a i chemat; i pe care i-a chemat, pe ace tia i-a i îndreptat i glorificat”. (Paul c tre Rom. 8. 28, 29, 30.)

A pretinde cu Roma c Dumnezeu nu poate nici s predestineze, nici s cheme, nici s justifice, nici s glorifice, pe aceia în privin a c rora voie te s lucreze astfel, vrea s zic a nega puterea divin sub pretextul de a ap ra libertatea omului; ca i cum, sub influen a divin , libertatea pentru bine n-ar fi mai mare decât sub influen a c derii originare i a urm rilor sale.

Sub pretext de a ap ra libertatea uman , Roma înv f r a se tulbura pelagianismul cel mai pu in disimulat. Numai fiindc se mul umea de a condamna proposi iuni f r de a formula propriile sale doctrine, ea spera s fac iluziune i s în ele pe adep ii s i.

Aceasta cu adev rat s-a i întâmplat.

Proposi iune condamnat :

“Numai gra ia lui Iisus Hristos este care face pe om propriu pentru sacrificiul credin ei. F ra aceasta, nimic decât necur ie, nimic decât nedemnitate.”

Proposi iunea contradictorie care exprim doctrina roman este aceasta: Este altcineva decât gra ia lui Iisus Hristos care face pe om propriu pentru sacrificiul credin ei; f r gra ie, omul poate fi curat i demn înaintea lui Dumnezeu.

Dac aceast doctrin este adev rat , gra ia este nefolositoare, i Pelagiu ar fi putut s fie înc mai *pelagian* de cum n-a fost, f r a ie i din adev r. Cu toate acestea noi citim în Sfânta Scriptur : “Eu sunt vi a, voi ml di ele; cel ce r mâne întru Mine, Eu r mân întru el i mult road aduce; pentru c , *f r Mine nu pute i face nimica*.” (Ioann. 15. 5.) “Gra ia s-a dat fiec ruia dintre noi, dup m sura darului lui Iisus Hristos, pentru ca s cre tem întru toate în Iisus Hristos.” (Paul c tre Efes. 4. 7. 15. 16.) “Toat gra ia excelent i tot darul cel perfect vine de sus, i coboar de la p rintele luminilor.” (Iacob. Epist. 1. 17.) “F r credin , este imposibil de a pl cea lui Dumnezeu.” (Paul c tre Ebrei 11. 6.).

Proposi iune condamnat :

“Primul efect al gra iei botezului este de a ne face s murim p catului; astfel încât spiritul, inima, sensurile, s nu aib pentru p cat mai mult via decât ale unui mort pentru lucrurile lumii”.

Sfântul Paul n-a zis altceva: “Ne-am *îngropat* cu Iisus Hristos prin botez pentru *a muri p catului*; pentru ca, precum Iisus Hristos a înviat pentru gloria p rintelui s u, a a i noi s umbl m întru înnoirea vie ii” (Paul c tre Rom. 6. 4.). “Cugeta i la lucrurile cerului i nu la ale p mântului; c ci *a i murit*, i via a voastr este ascuns cu Iisus Hristos în Dumnezeu.” (Paul c tre Coloss. 3. 3.)

Condamnând aceast doctrin , Roma afirm c via a lumeasc , dup botez, se poate acorda cu via a cre tin , i c cu cerul, se pot face acomod ri.

Iezui ii care f cur bulla *Unigenitus*, nu puteau uita de a înv a într-însa o doctrin de care uzeaz a a de larg fa a cu amicii lor. Este adev rat c , dac este vorba de inamicii lor, doctrina acomod rilor i a toleran ei devine cea mai oribil dintre erezii.

Proposi iune condamnat :

“Ce poate fi cineva alta decât întuneric, decât r t cire i p cat f r lumina credin ei, f r Iisus Hristos i f r dragostea sa.”

Dac aceast proposi iune este fals , aceasta este adev rat : F r credin , f r Iisus Hristos, f r dragoste, poate fi cineva f r întuneric i f r p cat.

Se poate înv a pelagianismul într-un mod mai clar i a se nega mai formal doctrina relevat ? nu citim într-adev r în Sfânta Scriptur : “Scopul preceptului (poruncii) este dragostea care na te dintr-o inim curat , dintr-o bun con tiin i dintr-o credin sincer .” (Paul I. c tre Timot 1. 5.) “F r credin este imposibil de a place lui Dumnezeu.” (Paul c tre Evrei 11. 6.) “Eu sunt calea, adev rul i via a. Nimenea nu vine c tre Tat l decât prin Mine.” (Ioan. 14. 16.) “Iubirea lucrurilor p mânte ti este moarte, i iubirea lucrurilor spirituale este via i pace; cei ce tr iesc dup corp nu pot place lui Dumnezeu.” (Paul c tre Rom. 8. 5.)

Proposi iune condamnat :

“Credin a justific când lucreaz ; dar ea nu lucreaz decât prin dragoste.”

Roma, condamnând aceast proposi iune, afirm c se poate justifica cineva f r credin a lucr toare prin dragoste. Prin urmare ea înva , mai explicit ca Pelagiu, c omul poate fi justificat f r credin i f r dragoste. Cu toate acestea, n-a înv at sfântul Paul aceasta: “Noi în puterea credin ei sper m s primim de la Sfântul Duh dreptatea; c ci, în Iisus Hristos nici t ierea împrejur nici net ierea împrejur poate ceva; ci *credin a care este însufle it prin dragoste*.” (Paul c tre Galat. 5. 5.) “De voi împ r i toat averea mea s racilor; de voi da corpul meu spre ardere, iar dragoste nu am, toate acestea întru nimica nu-mi servesc.” (Paul I c tre Corint. 13. 3.) “De a vorbi toate limbile oamenilor i ale îngerilor iar dragoste nu am, nu sunt decât ca un kymbal r sun tor.” (Paul I Corint. 13. 1. 3.)

Ne oprim aici, în examinarea bullei *Unigenitus*. Noi n-am avut inten ia nici de a lua ap rarea cauzei P r. Quesnel sau a doctrinei sale; nici de a disputa contra lui Molina. Zicem numai: iat o bull *doctrinar* , primit în toat Biserica roman ca *regul de credin* . Într-însa se condamn o oarecare doctrin . Aceast doctrin este dar în contradic iune cu doctrina Bisericii

romane. Prin urmare, noi putem lua această bullă ca expresie a credinței acestei Biserici.

Opunând câtorva din propozițiunile condamnate propozițiuni contradictorii, rezultă că Biserica romană învață pelagianismul.

Dar fiind știut că această erezie a fost considerată totdeauna ca atentatorie la dogma răscumpărării, noi conchidem că Biserica romană este eretică în acest punct; că ea neagă formal necesitatea răscumpărării și a grației pe care sacrificiul Mântuitorului a meritat-o omenirii; că neagă prin urmare, fie direct fie indirect, una din bazele esențiale ale creștinismului.

Biserica romană profesează, în privința nemaculatei (imaculatei) concepțiuni a sfintei Fecioare, o doctrină formal opusă dogmei răscumpărării. Într-adevăr, este lucru al credinței că toată omenirea, *fără nici o excepțiune*, este izbită de un viciu original, care viciu e transmis prin actul însuși al nașterii. Urmează că omenirea, în persoana lui Iisus Hristos, n-a participat nicicum la viciul comun, pentru că ea n-a fost născută după legea comună. Dar sfânta Fecioară a fost născută după această lege; așadar, ea a fost zămislită cu viciul nedezlipit de natura umană; că ea va fi fost purificată, din sânul mamei sale, ca Ieremia și ca Ioan Botezătorul, despre aceasta nu e vorba. După bulla lui Pius al IX-lea[88] din 8 Decembrie 1854, care promulga *zămislirea nemaculată* a sfintei Fecioare, ar trebui să credem *că ea n-a fost zămislită în păcatul originar*; că a fost absolut *prezervată* de dânsul, astfel încât n-ar fi avut trebuință de purificațiune. Într-adevăr, dacă ea ar fi avut trebuință de purificațiune, aceasta ar fi provenit din cauză că *zămislirea* sa n-ar fi fost *nemaculată*. Dacă n-ar fi avut o asemenea trebuință, aceasta ar proveni din aceea că ea nu face parte în realitate din omenire. Un doctor al Bisericii romane, M. Newman, a extras această consecință din dogma de la 1854, și a susținut, în fața Bisericii romane care nu l-a condamnat, că începând de la bulla din 1854, Treimea a fost completată prin sfânta Fecioară ridicată la rangul divin.

Cu toate numeroasele inovațiuni ce papalitatea a introdus în doctrina catolică, niciodată ea nu îndrăznise să promulge pe față *o dogmă nouă*; ea conserva totdeauna o oarecare pudoare doctrinară, și își învelea inovațiunile sale cu un văl care le acoperea destul de bine. Pius al IX-lea nu are pudori de acestea pe care le voi numi *catolice*. El a promulgat, în 1854, o dogmă nouă, și a avut grijă de a spune episcopilor reuniți împrejurul lui ca *niște copii din cor*, după expresiea perfectamente dreaptă a avvei Combalot, că definește dogma *în virtutea* propriei sale autorități.

Biserica romană, prin organul șefului său, și cu asentimentul tuturor episcopilor săi, a fost asadar dotată, în 8 Decembrie 1854, cu o dogmă nouă. Dar nu s-a temut de a afirma că această dogmă nouă n-ar fi decât o veche doctrină catolică, care ar aparține unei *tradițiuni latente* a Bisericii, și pe care bulla n-ar face alta decât de a o aduce la lumină[89]. Ba chiar a cutezat să pretindă

---

[88] Pius al IX-lea, papa intre 1846 – 1878.

[89] Piu al IX-lea însărcină pe M. Malou, episcop de Bruges, de a susține această teză. M. Malou a făcut-o în două volume combătute de noi într-o operă intitulată: *Noua dogmă în prezența Scripturii sfinte și a tradițiunii catolice.*

c Biserica catolic oriental ar profesa doctrina ridicat de Pius al IX-lea la starea de dogm .

Nu ne va fi anevoie de a stabili c Pius al IX-lea, prin bulla sa din 8 Decembrie 1854, a proclamat o dogm absolut nou , i c Biserica roman , acceptând-o, profeseaz o erezie contrar dogmei r scump r rii.

Spre a combate, nu numai bulla lui Pius al IX-lea, ci i pe teologii care au întreprins s o apere, suntem datori s stabilim regulile totdeauna urmate în Biseric pentru defini iunile dogmatice.

Iisus Hristos nu este nicidecum un filosof, inventator al unui sistem primitor de perfec ion ri indefinite, dup progresul societ ilor i al spiritului uman; el este fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat, expresia eternului i esen ialului adev r, care a ie it din sânul Tat lui, i s-a coborât pentru a lumina pe tot omul ce vine în lume. Doctrina lui Iisus Hristos este asadar adev rul; ea nu poate fi prin urmare decât un *depozit* încredin at lumii, dup frumoasa expresie a sfântului Pavel (1 Tim. VI. 20): “O Timotee! strig el c tre iubitul s u ucenic, o Timotee! p ze te depozitul, evitând profanele înnoiri de cuvinte!”

S ascult m pe sfântul Vincent din Lerini comentând aceste cuvinte dumnezeie ti (§ XXII):

“Este necesar de a aprofunda cu cea mai mare sârguin   aceste expresii ale apostolului: O Timotee! zice el, *p ze te depozitul, evitând profanele înnoiri de cuvinte*. O! este în acela i timp exclama iunea i a prevederii i a dragostei. El prevedea într-adev r erori viitoare pe care, mai dinainte, le deplângea. Cine este acest *Timotei* ast zi, dac nu, în general, toat Biserica, i în special *tot corpul* efilor care sunt datori s posede ei în i i i s fac cunoscut i altora adev rata tiin   a cultului divin?

Ce vor s zic aceste cuvinte: *P ze te depozitul? P ze te*, zice el, din cauza furilor, din cauza inamicilor, ca nu cumva, în timpul somnului oamenilor t i, ei s semene neghin peste acest grâu curat pe care Fiul omului l-a sem nat în câmpul s u. *P ze te depozitul*, adaug el. Ce este acest depozit? Este ceea ce i s-a încredin at, i nu ceea ce tu ai inventat; ceea ce tu ai primit, i nu ceea ce este fruct al cuget rii tale; acesta este un lucru care nu vine de la inteligen , ci de la înv   mânt; care este rezultatul, nu al uzurpa iunii unui particular, ci al unei tradi iuni publice; un lucru care a venit pân la tine, dar nu pe care l-ai produs tu; fa   de care tu nu trebuie s fii, autor ci p zitor; nu fondator, ci sectator; nu conduc tor, ci discipol. *P ze te depozitul*, adic conserv tezaurul credin ei catolice intact i curat. S nu p strezi în tine i s nu conferi altora decât ceea ce i s-a încredin at. Tu ai primit aur, d aur: nu voiesc ca s -mi dai una în loc de alta: nu voiesc ca în loc de aur, tu s -mi dai cu în el ciune plumb sau aram : nu voiesc ceva care s semene cu aurul; eu voiesc chiar aurul. O Timotee! o episcope! o teologule! o doctore! dac gra ia lui Dumnezeu i-a dat geniu, facilitate, tiin , fii Beseleelul tabernacolului spiritual: despic pietrele pre ioase ale dogmei dumnezeie ti; adun -le cu fidelitate; orneaz -le cu în elepciune; f -le mai str lucitoare, mai frumoase, mai gra ioase; expunerea ta s fac ca mai bine s se în eleag ceea ce se credea mai înainte într-un mod mai obscur; posteritatea s se felicite c vede mai clar ceea ce antichitatea venera

f r a în elege. Cu toate acestea, s predai ceea ce ai înv at; astfel încât vorbind într-un mod nou, s nu gr ie ti lucruri noi.

Dar s revenim la apostolul (§ XXIV): *O Timotee*, zice el, *p ze te depozitul, evitând profanele înnoiri de cuvinte*. *Evit -le*, zice el, ca pe o viper , ca pe o scorpie, ca pe un bazilisc, de team ca, nu numai s nu te ating , dar nici s te vad i nici s te ajung cu suflarea lor. Ce însemneaz *a evita*? *Cu asemenea persoane, nu mânca*, (I Corint. V.). Ce mai însemneaz înc *a evita? De vine cineva la voi, i nu aduce aceast înv tur* … (II Ioann.). Care înv tur , de nu înv tura catolic i universal , ce r mâne *una* i *aceea i*, în toate veacurile, prin curata tradi ie a adev rului, i care trebuie s dureze pururea, f r a sfâr i vreodat ? Ce trebuie dar s face i aceluia care nu prezint aceast înv tur ? *Nu-l primi i în casa voastr ; nu-l saluta i, c ci cel ce-l salut , se face p rta faptelor lui celor rele.*

Apostolul adaug : *Profanele înnoiri de cuvinte;* adic acelea ce n-au într-însele nimic sfânt, nimic religios, care sunt cu totul str ine tabernacolului Bisericii, care este templul lui Dumnezeu. *Profane înnoiri de cuvinte*! înnoiri *de cuvinte*, adic de dogme, de lucruri, de opiniuni contrare vechimii, antichit ii. De prime te cineva aceste înnoiri, *trebuie neap rat* ca credin a sfin ilor P rin i s fie violat peste tot sau în mare parte; trebuie neap rat s zic c to i credincio ii din toate veacurile, to i sfin ii, to i b rba ii cura i i înfrâna i, toate fecioarele, to i clericii, preo ii i episcopii, milioanele de m rturisitori, marea armat a mucenicilor, atâtea cet i, atâtea popula iuni atât de celebre i numeroase, atâtea insule, provincii, regi, popoare, regate, na iuni, aproape toat lumea în fine care a fost încorporat la Iisus Hristos prin credin a catolic , a fost în ignoran un mare num r de secole, a r t cit, a blestemat, n-a tiut ce trebuia s cread . *Evit* , zice apostolul, *profanele înnoiri de cuvinte*, adic acelea pe care catolicii niciodat nu le-au primit, nici le-au urmat, i care nu sunt decât din domeniul ereticilor. Într-adev r, ce erezie nu s-a n scut sub cutare nume, în cutare loc, în cutare timp? Cine a întemeiat erezii, de nu acela care mai întâi a rupt-o cu înv tura *veche, universal* i *unanim* a Bisericii catolice?"

Acest admirabil comentariu al cuvintelor sfântului Paul stabile te cu deplin tate c doctrina catolic este un *depozit* încredin at Bisericii, i c , pentru a distinge aceast doctrin de orice inven iune uman , sunt trei mijloace: *antichitatea, unanimitatea, universalitatea.*

E destul ca o doctrin s fie nou , pentru ca ea s nu poat face parte din *depozitul* încredin at Bisericii de Iisus Hristos; din punctul de vedere catolic, *înnoirea* (inova iunea) este dar cu necesitate un semn de falsitate. "Tot ce e nou, zice sfântul Vincent de Lerini, tot despre care nu s-a auzit nicicum vorbindu-se mai înainte nu apar ine religiei, aceea este o ispit ." (§ XX)

Lucrul astfel fiind, urmeaz acela i sfânt (§ XXI), nu m pot destul mira de nebunia unor oameni, de impietatea i orbirea spiritului lor, de pasiunea lor pentru eroare, care-i face s nu se mul umeasc cu regula de credin care a fost dat o dat i primit din vechime; lor le trebuie ceva nou i iar nou; ei voiesc necurmat s adauge, s schimbe, s scad ceva în religie; ca i când dogma cereasc care a fost o dat revelat nu le-ar fi de ajuns; ca i când aceast dogm

ar fi o inven iune uman care n-ar putea s ajung la perfec iune decât prin modifica iuni i chiar corec iuni continue. Oracolele divine le strig cu toate acestea: *Nu trece peste hotarele ce i-au pus P rin ii t i* (Prov., XXII). *Nu pronun a contra judec torului t u* (Eccles., VIII). Acela care stric gardul arpele-l va mu ca (Eccles., X). i acest cuvânt apostolesc prin care, ca cu o sabie spiritual , toate criminalele înnoiri ale tuturor ereticilor au fost i vor fi totdeauna t iate! *O Timotee, p ze te depozitul, evitând profanele înnoiri de cuvinte i opozi iunile unei tiin e false i numai aparente, ale c ror f g duin e au f cut pe mul i s - i piard credin a* (I Timot., VI, 20, 21). i în urma unor asemenea cuvinte se mai g sesc oameni care au capul destul de tare, o înc p ânare i o înd r tnicie destul de neînduplecate, c nu se zdrobesc sub aceste cuvinte c zute din cer, c nu se strivesc de aceast greutate nesuferit , c nu se sfarm de acest ciocan, c nu se fac una cu p mântul de acest fulger! *Evit* , zice el, *profanele înnoiri de cuvinte*! El nu zice lucrurile vechi, antice; i arat , din contr , c de ele trebuie s se lipeasc . Într-adev r, dac trebuie s se evite înnoirea, trebuie s se urmeze antichitatea".

Sunt unii care, pentru a sc pa de considera iunile victorioase ale sfântului Vincent din Lerini, au alergat la subterfugii. Ei pretind c oarecare înnoiri, care le sunt iubite, s-ar afla în *stare latent* în profunzimile tradi iunii; ei reclam în favoarea lor caracterul sacru al antichit ii, i pretind c Biserica trebuie s le adopte ca pe un progres legitim în expunerea doctrinei. Bulla lui Pius al IX-lea favorizeaz aceast doctrin , care nu tinde la nimic mai pu in decât la a zdruncina caracterul vizibilit ii necesar Bisericii cre tine. P rtinitorii acestei erori care îndr znesc s se întemeieze pe sfântul Vincent de Lerini s asculte i s în eleag pe acest mare teolog al Bisericii catolice; ei vor afla ceea ce trebuie s se în eleag prin cuvântul *progres* în Biseric (§ XXIII).

"Zice poate cineva: Nu poate fi nici un progres religios în Biserica lui Hristos? S fie unul, i înc unul foarte mare! Cine este omul atât de pizma   i inamic al lui Dumnezeu pentru a-l împiedica? Dar trebuie ca acesta s fie un adev rat progres al credin ei i *nu o schimbare*. Este de esen a progresului ca obiectul s creasc în el însu i; schimbarea, din contra, consist în transmuta iunea acestui obiect într-un altul. S creasc dar, i mult, inteligen a, tiin a, în elepciunea fiec ruia i a tuturor, a omului i a Bisericii întregi, cu înmul irea vremilor i a secolelor; dar *s r mân în natura lor*, adic în aceea i dogm , în acela i sens, în acela i sentiment".

Dup profundul nostru doctor, progresul religios nu se raporteaz asadar la îns i dogma. Ceea ce s-a crezut din vechime nu poate fi nici schimbat, nici m rit (augmentat), nici mic orat; numai spiritul uman poate r spândi, asupra unor chestiuni nedesp r ite de o dogm , mai mult lumin ; iat în ce consist progresul. Vincent din Lerini explic însu i cugetarea sa într-un mod admirabil (Ibid.).

"Dezvoltarea corpurilor s serveasc de model progresului religios al sufletelor; acestea m rindu-se cu anii r mân cu toate acestea acelea i. Este o mare diferen   între floarea tinere ii i maturitatea b trâne ii; cu toate acestea,

cei ce sunt b trâni sunt aceia i care au fost tineri; i de i starea i modul de a fi sunt diferite, natura i persoana sunt totdeauna acelea i.

Dogma religiei cre tine s urmeze aceste legi ale progresului; s se consolideze cu anii, s se întind cu timpul, s se m reasc cu etatea, s r mân cu toate acestea curat i inviolabil , s nu se schimbe, s nu se piard nimic din ceea ce-i este propriu, s nu sufere nici o schimbare în defini iune…. Este permis de a îngriji, de a pili, de a lustrui dogmele filosofiei cere ti, dar este o crim de a le schimba, de a le trunchia, de a le mutila. S le înconjoare cineva de eviden , de lumin , de claritate; dar este necesar ca ele s - i conserve plenitudinea lor, integritatea lor, esen a lor.”

Astfel, progresul religios consist în dezvoltarea luminilor asupra unui obiect, asupra unei dogme cunoscute, i nu în descoperirea unei dogme necunoscut antichit ii.

În elegem c aceast teorie a progresului nu atac în nimic regula *antichit ii*, primul semn de veritate pus de Vincent de Lerini, pentru dogma catolic . A a el se aplic în principal în opera sa a face s se vad cum to i episcopii sfintei Biserici, mo tenitori ai verit ii apostolice, iubir mai bine s se tr deze pe ei în i i decât credin a *b trânei universalit i* (§ V); i cum îndr zneala înnoirii profane fu zdrobit sub autoritatea *antichit ii sacre* (§ VI). S-a putut observa în pasajele ce am citat c afar de antichitate, acest prim semn al verit ii, Vincent din Lerini mai arat înc alte dou ; *universalitatea* i *unanimitatea* m rturisirilor în Biseric ; el expune într-un mod foarte clar aceste trei principii care formeaz maica i *criteriul* dogmei catolice, în pasajele urm toare:

“Adesea, zice el (§ II), i cu mult zel i aten iune, am întrebat pe b rba i distin i prin sanctitatea i doctrina[90] lor, cum a putea, cu ajutorul unei reguli sigure, s deosebesc adev rul credin ei catolice de erorile ereziei; mai to i îmi r spunser totdeauna c dac eu sau oricare altul am voi s sc p m de cursele erorii i s ne inem tari în adev rata credin , ar trebui s ne înt rim credin a în dou moduri, cu gra ia lui Dumnezeu: întâi prin autoritatea legii divine, i apoi prin tradi ia credin ei catolice… i în Biserica catolic chiar, trebuie s avem mare grij ca s nu îmbr i m decât ceea ce s-a crezut *pretutindeni, totdeauna i de c tre to i*. Aceea, în adev r, este cu adev rat i propriu *catolic*, dup cum o demonstreaz for a i însemnarea cuvântului *catolic*, ce vrea s zic plenitudine, universalitate. Noi vom urma dar credin a catolic , conformându-ne cu aceea ce are pentru sine *universalitatea, antichitatea, unanimitatea*. Vom urma *universalitatea*, dac vom m rturisi c numai singur acea credin este adev rat , care este profesat de toat Biserica, în tot universul; vom urma *antichitatea*, dac nu vom p r si niciodat sentimentele ce cu eviden le-au sus inut str mo ii i p rin ii no tri; în fine, vom urma *unanimitatea*, dac în îns i lucrurile vechi vom urma defini iunile i sentin ele tuturor sau aproape ale tuturor episcopilor i înv torilor.”

[90] Prin sfin enia i înva tura lor

Când o discu ie se ridic în Biseric , datoria unui cre tin catolic este, dup sfântul Vincent din Lerini (§ III), de a se lipi mai întâi de antichitate, care evident nu poate fi am git de fraudele înnoirii. Dac în antichitate descoper cineva mai multe opiniuni, trebuie s se alipeasc de decretele pe care le-a dat din vechime Biserica universal ; dac nu sunt asemenea decrete, trebuie s examineze opiniunile doctorilor care tr ir în diverse timpuri în împ rt irea Bisericii, i s cread , f r nici o îndoial , ceea ce to i, cu un unanim consim mânt înv ar *pe fa , adeseori* i cu *statornicie*. Cartea sfântului Vincent din Lerini a fost totdeauna privit în Biseric ca expresiea cuget rii generale.

Toat tradi ia catolic este conform cu dânsa. Am putea cita aproape pe to i P rin ii Bisericii. Ne vom mul umi de a indica opera sfântului Irineu *Contra Ereziilor* i tratatul *Despre Prescrip iuni* al lui Tertullian. În aceste dou magnifice opere, chestiunea este tratat cu claritatea i elocven a ce le-am observat în *Avertismentul* sfântului Vincent de Lerini.

Nici un doctor, nici un episcop, nici un teolog n-a cutezat s atace aceast sublim teorie a credin ei cre tine.

Pentru a aplica aceste reguli catolice la bulla lui Pius al IX-lea, dator m s examin m care a fost credin a *veche, universal , unanim* , în privin a concep iunii sfintei Fecioare.

Martorii acestei credin e sunt P rin ii Bisericii. Dac P rin ii Bisericii au înv at unanim i în toate timpurile o doctrin contrar aceleia din bulla lui Pius al IX-lea, dintr-aceasta va urma neap rat c aceast bull con ine o doctrin nou   i prin urmare eretic .

Pius al IX-lea pretinde c doctrina nemaculatei concep iuni este cuprins în sfânta Scriptur   i în tradi ie.

Ca i ereticii despre care vorbe te sfântul Vincent din Lerini, el zboar prin toate c r ile Sfintei Scripturi, de la Genez pân la Apocalips , pentru a- i stabili opiniunea sa; dar, din toate textele ce indic , nu ne temem de a spune c *nu este nici unul singur* care s fi fost aplicat la concep iunea sfintei Fecioare de P rin ii Bisericii.

Dar am primit dintru început în Biserica catolic c Sfânta Scriptur trebuie s fie interpretat conform cu tradi ia tuturor secolelor. Dac nici unul dintre P rin ii Bisericii n-a aplicat la concep iunea sfintei Fecioare pasajele indicate în bull , cu ce drept i le-ar aplica cineva ast zi?

Noi o spunem tare i f r team c vom r mâne ru ina i, *nici unul* din P rin ii Bisericii, începând cu timpurile apostolice, n-au aplicat concep iunii sfintei Fecioare *nici unul* din textele Sfintei Scripturi; ceea ce n-a împiedicat pe Pius al IX-lea de a zice: “C Biserica catolic , coloana adev rului, a privit *totdeauna* inocen a original a Fecioarei ca o doctrin cuprins în depozitul revela iunii… dup cum o atest monumentele antichit ii Bisericii orientale i occidentale”.

Dac ar fi fost a a, ea ar fi fost privit *din vechime, universal, unanim*, ca o dogm .

Dar bulla îns i care creeaz aceast dogm nu probeaz ea singur c înainte de 6 *ale idelor lui Decembrie din anul* 1854, ea (dogma) nu exista?

De ar fi adev rat, dup cum s-a zis în bull , c to i P rin ii au v zut aceast dogm în Scriptur i au proclamat-o to i, cum se face c a fost ea negat în curs de o mie patru sute de ani chiar în Biserica roman ?

Dar cu gre eala se invoc m rturia P rin ilor.

Tot ce s-a indicat în bull ca aplicându-se concep iunii sfintei Fecioare se raporteaz la inocen a vie ii sale, la fecioria sa, la sfin irea sa în sânul mamei sale, la maternitatea sa divin ; dar, o repet m, nu se afl *un cuvânt, un singur cuvânt*, în monumentele tradi iunii Bisericilor orientale i occidentale, în cursul primelor dou sprezece secole, care s aib cel mai mic raport cu concep iunea.

Dac credem pe M. Parisis, episcop d'Arras, dogma concep iunii nemaculate era în tradi ie *ca o astr învelit pe care to i nu o distingeau*. Aceasta este o m rturie în favoarea celor ce noi afirm m, adic c P rin ii Bisericii nu au vorbit deloc de concep iune. Numai, M. Parisis voie te s ne fac s în elegem c sufletele privilegiate vedeau sub scoar a oric ror expresii dogma pe care ob tea credincio ilor nu o doreau.

Acest sistem i afirma iea bullei cad sub greutatea zdrobitoare a întregii tradi iuni catolice; c ci este tiut c to i P rin ii Bisericii, *f r nici o excep iune*, au sus inut, ca înv tur a Bisericii, o doctrin diametral i evident opus z mislirii nemaculate a sfintei Fecioare.

Într-adev r ei au afirmat:

1. C numai Iisus Hristos *singur*, în natura sa uman , a fost f r de p catul originar;
2. C acest p cat a fost transmis *tuturor* descenden ilor lui Adam, f r nici o excep iune;
3. C acest p cat a fost transmis omenirii prin na tere.

De unde urmeaz c sfânta Fecioar , n scut pe calea ordinar , a trebuit neap rat s fie z mislit cu p catul originar, i c Iisus Hristos, în natura sa uman , a fost f r acest p cat, pentru c el s-a n scut dintr-o fecioar .

Astfel este doctrina constant a tuturor P rin ilor Bisericii, precum o vom vedea-o îndat .

Mul i dintre ace ti P rin i au sus inut chiar c sfânta Fecioar a comis p cate actuale în cursul vie ii sale.

Sfin itul Augustin, este adev rat, într-un pasaj pe care (unii) în mod fals l-au aplicat la concep iunea nemaculat , nu voie te s se fac men iune de sfânta Fecioar când este vorba despre p catul actual (de Natura et gratia, c. XXXVI); dar sfântul Ioan Chrysostomul este de o p rere contrar (de Mundi creat., orat. VI, § 10), i zice pozitiv, în mai multe din operele sale, c Maria se f cu vinovat de p cat. Tertullian nu este mai pu in pozitiv (de carne Christi § 7), i mai mul i al i P rin i, precum sfântul Ambrozie (in Luc. Lib. II), sfântul Grigore de Nyssa (de Occ. Dom.), sfântul Vasile (Epist. CCLXI, ad Optim. Episc., § 9), sfântul Paulin al Nolei (inter Epist. August., CXXI), i mul i al ii, înclin în favoarea acestei op iuni.

Când n-ar fi decât ace ti P rin i care s nu fi admis concep iunea nemaculat , num rul lor este destul de mare i autoritatea lor destul de considerabil pentru ca s poat conchide cineva c , asupra acestui punct, tradi ia n-ar fi fost niciodat universal i unanim .

Dar în i i P rin ii care nu voiesc ca sfânta Fecioar s fi p c tuit, chiar iertabil, în cursul vie ii sale, niciodat nu au admis, privilegiul ce s-ar voi ast zi s se impun ca o dogm .

Noi vom cita câteva pasaje din P rin i, spre a stabili cele trei puncte ce am indicat ca rezumat a toat doctrina lor:

Tertullian (de Anima, § 41):

"Dumnezeu singur este f r de p cat: Hristos este *singurul* om care este f r de p cat, pentru c Hristos este Dumnezeu."

În cartea sa De Carne Christi (§ 16, 17, 20), Tertullian sus ine c p catul este cu necesitate alipit de carnea omeneasc procreat pe calea ordinar a na terii; i c carnea lui Hristos fu singura curat , pentru c a fost z mislit de o Fecioar i prin lucrarea Duhului Sfânt.

Aceast doctrin este doctrina *tuturor* P rin ilor Bisericii f r excep iune. Iat ce zice Origene (Omil., VII, in Levit.): "Oricine intr în lume prin calea ordinar a na terii, prin aceasta chiar, a fost întinat în tat l s u i în mama sa, pentru c nimeni nu este f r întin ciune, nici chiar copilul de o zi. Numai Iisus Hristos *singur, Domnul nostru, a fost z mislit f r p cat*."

El înva aceea i doctrin în mai multe alte locuri ale operelor sale (Omil., V, in Jerem.; Comment. in Ioann.).

Sfântul Ilarie Pictavianul (de Trinit.):

"Fecioara a fost z mislit prin poft ; ea dar a avut trebuin de a fi ren scut spritual i purificat de p cat."

Sfântul Irineu (adv. Haeres., lib. IV, c. XVI):

"Tot copilul ce vine pe lume prin na tere contracteaz p catul primului nostru p rinte, i este supus decretului de moarte care a fost pronun at contra lui Adam i a Evei."

Sfântul Ambrozie (in Luc., lib. II, § 55):

"Printre to i cei ce sunt n scu i din femei, nimeni nu este perfect sfânt decât Domnul Iisus: *el singur, prin modul negr it cu care a fost z mislit*, i prin puterea infinit a dumnezeie tii Maiest i, n-a contractat contagiunea viciului care corupe natura uman ."

Sfântul Atanasie (in Luc.):

"Iisus Hristos a fost sfânt într-un mod *cu totul singular*, c ci aceast diferen a fost între el i ceilal i sfin i, c el a primit *sanctitatea cu natura.*"

Sfântul Augustin (de Peccat. Remiss., lib. II):

"Numai Iisus Hristos *singur* nu a avut niciodat p cat; el nu a luat carnea p catului, de i a luat din mama sa o carne *care era a p catului*; c ci aceea pe care el a luat-o din mama sa, sau a purificat-o mai înainte de a o lua, sau a purificat-o luând-o."

Acela i p rinte zice aiurea (adv. Julian.):

"Pofta prin care Iisus Hristos nu a voit s fie z mislit a f cut propagarea r ului în neamul omenesc, pentru c corpul Mariei, *de i venit prin aceast poft* , nu a transmis-o cu toate acestea corpului pe care ea nu l-a z mislit prin ea….

P catul originar trece în *to i* oamenii; dar el n-a putut trece în acest *corp unic*, pe care sfânta Fecioar l-a z mislit altfel decât prin poft ….

A a corpul lui Iisus Hristos i-a tras mortalitatea sa din mortalitatea mamei sale; dar el nu a tras dintr-însa otrava p catului originar, de vreme ce n-a fost z mislit prin calea poftei…*El singur* s-a n scut om f r un viciu de care nu este lipsit nici unul dintre ceilal i oameni."

Sfântul Augustin mai zice înc (Op. Imperf. Contra Julian., lib. VI):

"Maria mama lui Dumnezeu, din care Iisus Hristos s-a întrupat, a fost n scut prin pofta trupeasc a p rin ilor s i (de carnali concupiscentia parentum nata est)."

Pelagiu imputa sfântului Augustin c supune pe sfânta Fecioar diavolului prin p catul originar. Dac fericitul doctor ar fi admis concep iunea nemaculat , ar fi dezmin it pe adversarul s u. Departe de aceea, el convine c Maria a fost supus împ r iei diavolului prin necesitate de natur , dar c a fost smuls dintr-acea împ r ie prin *noua na tere* ce ea a primit în Iisus Hristos.

"Noi nu supunem, zice el, pe Maria diavolului prin na terea sa, pentru c aceast na tere a fost tears prin gra ia *rena terii*."

Poate cineva, dup cuvinte atât de formale a lega acest text în care sfin itul Augustin nu voie te ca s fie vorba de sfânta Fecioar , când se vorbe te de p cat? Prin context, este evident c sfin itul doctor nu vorbe te decât de p cate actuale; nu poate cineva, afar de aceasta, s -i dea o mai mare extindere f ra a pune pe sfin itul Augustin în contradic iune cu el însu i. Nimeni nu s-a îndoit vreodat , în Biseric , c sfânta Fecioar nu a fost supus legii mor ii. Sfin itul Augustin nu ezit de a privi aceast moarte ca pe consecin a a p catului original.

"Maria, copil al lui Adam, zice el (în Psalm., XXIV, § 3), a murit *din cauza p catului*; Adam a murit din cauza p catului; i corpul Domnului, pe care el l-a primit din Maria, a murit *pentru a terge p catele.*"

Eusebiu al Emesiei (de Nativit. Dom. Homil., II):

"Nimeni nu este f r de p catul original, nici chiar mama R scump r torului lumii. Iisus Hristos *singur* este afar din legea p catului".

Sfântul Fulgen iu (de Incarnat. et Grat.):

"Corpul Mariei, care a fost conceput în inechitate prin calea ordinar a naturii, fu desigur un corp de p cat (caro fuit utique peccati)."

Bedu (Homil. in Ioann.) afirm c tot omul conceput prin calea ordinar se împ rt   e te de p catul lui Adam.

Alcuin (lib. I, Sent., c. XVIII):

"De i corpul lui Iisus Hristos a fost luat din acela al Fecioarei, *care fusese corupt prin p catul original*, Iisus Hristos, cu toate acestea, nu a fost culpabil de p catul original, *pentru c* z mislirea sa nu a fost opera poftei trupe ti."

Anselm (cur Deus homo):

"De i concep iunea lui Iisus Hristos a fost curat i f r de p catul care este alipit de pofta corporal , Fecioara, cu toate acestea, din care corpul lui Iisus Hristos a fost luat, *a fost z mislit în inechitate*, mama sa a z mislit-o în p cat."

Huhues de Saint-Victor (in Summ. Sent.Tract. 1., c. XVI):

"În privin a c rnii cu care Cuvântul s-a unit, se întreab dac ea a fost mai întâi supus p catului în Maria. Sfin itul Augustin o afirm . Dar în momentul în care ea fu separat de a Mariei, fu durificat pe Duhul-Sfânt de tot p catul i de toat aplecarea c tre p cat. El purific   i pe Maria de tot p catul, dar nu de toat înclina iunea c tre p cat; cu toate acestea, el sl bi atât de mult aceast înclina iune, încât se crede c ea nu a p c tuit dup aceea."

Este trebuin   de a cita mai multe m rturii pentru primele dou sprezece secole ale Bisericii?

Noi afirm m *c nu este un singur P rinte de ai Bisericii* care s sus in o alt doctrin decât aceea care este cuprins în textele ce am citat.

Trimitem pe cei ce ar mai ezita înc de a crede la opera pe care Vincent de Bendellis o compuse în secolul al XV-lea asupra chestiunii ce ne ocup , i în care el a indicat mai bine de patru mii de texte de ale P rin ilor, de ale papilor, de ale doctorilor i de ale teologilor care fac autoritate în Biseric , i el este departe de a fi sleit materia. Multe din textele de aici de mai sus nu sunt indicate de el. Cum se face dar c în bull s-a zis *c p rin ii i scriitorii ecleziastici, instrui i prin înv   mintele cere ti, nimic nu au avut mai scump în c r ile lor decât de a proclama pe întrecute i de a predica* dogma concep iunii nemaculate?

Noi am c utat în aceste c r i ale P rin ilor i ale scriitorilor ecleziastici, i am aflat într-însele cu totul contrariul de ceea ce bulla afirm , i nu am aflat nimic în favoarea dogmei pe care ea o proclam .

Când chiar s-ar cita (ceea ce nu este) ni te texte formale în favoarea doctrinei bullei; când chiar acele texte ar fi atât de numeroase cât cele ce îi sunt contrare, bulla pentru aceasta nu ar fi mai legitim ; c ci atunci nu ar fi fost niciodat în Biseric o credin   *constant , universal , unanim* , cu privire la concep iunea sfintei Fecioare; de unde ar urma c o opinie asupra acestui punct nu ar putea fi obiectul unei defini iuni dogmatice din partea Bisericii.

Bulla se întemeiaz pe predecesorii lui Pius al IX-lea i pe tradi ia Bisericii romane.

S vedem care a fost aceast tradi ie.

Sfântul Innocen iu I (ap. Aug. cont. Julian.) sus ine c p catul original a fost comunicat tuturor oamenilor f r excep iune, care s-au n scut prin calea ordinar .

Sfântul Gelasiu I (adv. Pelag.) profeseaz aceea i doctrin în cartea sa contra lui Pelagiu: "Este *proprietatea Mielului nemaculat*, zice el, de a nu fi avut niciodat nici un p cat."

Sfântul Leon cel Mare[91] zice i repet adesea (serm. I, II, V, in Nativ. Dom.):

"Iisus Hristos, *singur* între to i fiii oamenilor, i-a conservat, n scându-se, inocen a sa *pentru c el singur* a fost z mislit f r poft trupeasc ."

Sfântul Grigore cel Mare nu are alt doctrin . Noi am putea indica sute de texte în diversele sale opere. S cit m numai pe acesta, extras din Moralele sale (in Job., lib. XVIII):

"Acela singur s-a n scut cu adev rat sfânt, care, pentru a învinge natura, nu a fost conceput prin calea ordinar ".

Papa Innocen iu al II-lea[92] (serm. in Assumpt.):

"Glorioasa Fecioar *a fost conceput în p cat*, dar ea a conceput pe fiul s u f r p cat."

Papa Innocen iu al III-lea[93] (serm. in Purif.), comentând aceste cuvinte ale Scripturii: "Duhul Sfânt va supraveni în tine", zice:

"Duhul Sfânt venise deja într-însa, când, fiind înc în sânul mamei sale, *el îi purific sufletul s u de p catul original*".

Acela i pap face aceast paralel între Eva i Maria (serm. in Assumpt.):

"Eva a fost format f r p cat, dar ea a z mislit în p cat; Maria *a fost z mislit în p cat*, dar ea a z mislit f r p cat".

Papa Innocen iu al V-lea[94] se exprim în ace ti termeni în privin a sfintei Fecioare (Comment. in Lib. III Sentent.):

"Prea fericita Fecioar a fost sfin it în sânul mamei sale, nu mai înainte de unirea sufletului s u cu corpul s u, pentru c ea nu era înc capabil de gra ie, nici în momentul chiar al acestei uniri, pentru c , dac ar fi fost a a, ea ar fi fost f r de p catul original i nu ar fi avut trebuin de r scump rarea lui Iisus Hristos, necesar tuturor oamenilor, ceea ce nu trebuie s se zic . Ci trebuie s credem cu pietate c ea a fost purificat prin gra ie i sfin it dup prea pu in timp de la aceast unire: spre exemplu, în aceea i zi sau în aceea i or , nu cu toate acestea în momentul chiar al unirii."

Astfel fu, în cursul primelor dou sprezece secole ale Bisericii, doctrina scaunului roman, ca doctrin *constant* , *universal* , *unanim* a tuturor Bisericilor din Orient i din Occident.

C tre secolul al XII-lea, se începu a se vorbi în Biserica occidental despre concep iunea nemaculat . Canonicii de la Lyon crezând c trebuie s celebreze în Biserica lor o s rb toare în onoarea *concep iunii sfintei Fecioare*, Bernard, egumenul de la Clairvaux, le adres asupra acestei înnoiri o epistol sever , în care el nu este decât ecoul tradi iunii catolice, sus inând în mod solemn c sfânta Fecioar a fost z mislit în p catul original. Vom cita câteva pasaje din aceast epistol (Epist. CLXXIV, ad Can. Lugd.):

[91] Leon cel Mare (cca. 400 - 461).

[92] Inocentiu al II-lea, papa intre 1130 – 1143.

[93] Inocentiu al III-lea, papa intre 1198 – 1216.

[94] Inocentiu al V-lea, papa intre 1276.

"A fost necesar ca Maria s fie sfin it dup ce a fost z mislit , spre a se putea na te în sanctitatea *pe care nu o avusese în z mislirea* care a precedat na terea sa. Vei zice c na terea sa, de i posterioar comunic sanctitatea sa z mislirii sale, care este întâia dup ordinea timpurilor? Aceasta nu se poate; c ci sfin irea Mariei, *care a urmat dup z mislirea sa*, a putut foarte bine s se întind asupra na terii sale; dar nu s-a putut urca, printr-un efect retroactiv, pân în timpul z mislirii sale."

Bernard nu vede decât un mijloc de a sus ine opiniunea concep iunii nemaculate, acela adic de a zice c Maria a fost z mislit cu lucrarea Sfântului Duh; dar el adaug îndat : "O asemenea aser iune este *neauzit* , i pentru ca s vorbesc limbajul Bisericii, totdeauna infailibil, zic c ea a z mislit, dar nu zic c s-a z mislit de la Sfântul Duh….

Pu ini sunt care s-au n scut sfin i, dar *nici unul* nu s-a z mislit în sanctitate, afar de *Acela* care, trebuind s sfin easc pe oameni i s expieze p catul, trebuia *singur* s fie f r de p cat."

În întreaga epistol a sa c tre canonicii din Lyon, Bernard, conform cu doctrina tuturor P rin ilor, afirm c sfânta Fecioar , n scut prin calea ordinar , a contractat p catul original de care ea a fost purificat mai înainte de na terea sa.

Înv atul stare afla în aceast doctrin un argument puternic pentru a se opune s rb torii Concep iunii: dup el, nu se putea solemniza singurul moment în care Maria fusese sub împ r ia p catului.

Biserica roman profeseaz , relativ de meritul faptelor omene ti, indulgen ele i purgatoriul, doctrine formal contrare dogmei catolice a r scump r rii.

Noi vom avea ocaziune de a trata aceste chestiuni cu am nuntul când vom expune erorile i ereziile papalit ii referitosre la mistere (Sf. Taine n. Ed.) i la via a viitoare. Nu avem dar alta de f cut, pentru moment, decât s indic m aceste erori întru ceea ce ele au de contrar dogmei r scump r rii.

Eroarea primar care este sorgintea celorlalte consist în aceasta: c sfin ii au avut merite *supra-abundente* care formeaz *un tezaur* ce este la dispozi iunea papei, i pe care-l împ r e te dup cum în elege el, fie viilor, fie mor ilor, prin mijlocul *indulgen elor*[95].

Aceast no iune a indulgen elor, fondat pe meritele *supra-abundente* ale sfin ilor, este contrar acestui principiu catolic: c nimeni nu are înaintea lui Dumnezeu *merit personal*, i c tot meritul nostru nu este decât meritul lui Iisus Hristos însu i care ne este aplicat, i prin care singuri noi ob inem mântuirea.

Vom expune mai târziu, cu toate am nuntele necesare, doctrina roman asupra indulgen elor, bazat pe o pretins supra-abunden de merite omene ti, i pe aplica iunea acestor merite acelora care nu le-au avut. Vom pune în lumin dispropor iunea ce exist între faptele zise *meritorii* i între favorurile spirituale

[95] Inv tura despre meritele supra-abundente si tezaurul pe care-l formeaz la dispozi ia papei tin de o mentalitate lumeasca, mercantil , un fel de trafic de influent .

ce le sunt acordate; imoralitatea traficului acestor indulgen e tarifate la Roma cu un cinism revolt tor; aplica iunea acestor favoruri sau indulgen e sufletelor din *purgatoriu*.

Vom expune transforma iunile ce a suferit aceast doctrin a purgatoriului de care Biserica roman face ast zi un astfel de abuz.

Ne vom mul umi, pentru moment, de a observa c toate aceste erori eman din falsul principiu al meritului faptelor omene ti, i c acest fals principiu este direct contrar doctrinei r scump r rii.

Aceast doctrin poate fi astfel rezumat , în ceea ce prive te fapta omeneasc :

Numai prin Iisus Hristos, *unicul* r scump r tor, *unicul* mijlocitor, noi putem s ne justific m (indrepta). Numai *într-însul* noi putem fi, adic identificându-ne cu dânsul *prin credin* .

Dar, pentru ca aceast credin s ne uneasc cu Iisus Hristos, trebuie ca ea s fie adev rat , adic s ne fac s practic m comandamentele sau virtu ile ce sunt prescrise într-însa.

Faptele noastre cele bune nu au puterea de a ne *justifica* prin ele însele; ci ele sunt consecin a necesar a adev ratei credin e, i aceast credin , manifestându-se prin fapte, ne une te cu R scump r torul care ne justific .

Credin a care ne indeamn la bine este un dar de la Dumnezeu; ea ne-a fost dat prin Iisus Hristos; tot ce este bun în noi vine dar de la gra ia lui Dumnezeu, în Iisus Hristos; i, f r aceast gra ie, noi nu putem face nimic bun i util pentru mântuirea noastr .

Este foarte evident c admi ând *un tezaur* compus din merite *supra-abundente* ale sfin ilor, care tezaur poate fi distribuit viilor i mor ilor ce ar fi în lips de dânsele, dup voin a papei, prin indulgen e, se contrazice pe fa doctrina catolic dup care nici un om nu poate fi justificat decât prin meritele unicului mijlocitor, Domnul nostru Iisus Hristos. Astfel:

1. Prin doctrina sa asupra gra iei;
2. Prin doctrina sa asupra nemaculatei z misliri a sfintei Fecioare;
3. Prin doctrina sa asupra meritului supra-abundent al actului uman,

Biserica roman profeseaz trei erezii formal i direct opuse dogmei r scump r rii.

EREZII I ERORI
ALE
PAPALIT II
PRIVITOARE LA MISTERE (TAINE)

I. BOTEZUL I CONFIRMA IUNEA

Sunt în botez orânduieli esen iale de care nu se poate cineva dispensa f r ca misterul s fie nul.

Sunt altele care, f r a fi absolut esen iale, sunt de origine apostolic . Trebuie s fie p strate, i nu le poate cineva desfiin a f r a fi cu lips de respect c tre în i i apostolii i c tre primii lor succesori.

În fine este o a treia categorie de orânduieli sau datini pe care a fost cineva obligat s le modifice dup circumst rile de timp sau de loc.

De aceast a treia categorie se ine, de exemplu, fixarea zilelor în care botezul poate fi administrat. În primele secole, atunci când credincio ii erau mai pu in numero i i erau recruta i printre adul i, se administra botezul în fiecare Biseric , o dat pe an, la Pa ti. Biserica luând extensiune, trebui s -l administreze, nu numai la Pa ti, ci i la ziua Cincizecimii. Se ad ug mai apoi la aceste dou s rb tori i a Botezului i a Na terii Domnului; apoi celelalte s rb tori principale ale Bisericii; în fine se decise c botezul ar putea fi administrat în fiecare zi.

Tot a a a fost i cu botezul copiilor. Mai întâi nu se botezau decât adul ii dup ispitirile catecumenatului; dar de îndat ce se v zur mai multe genera iuni de cre tini în acelea i familii, se presupuse dorin a copiilor, pe garan ia familiilor i-i botezar .

Acest uz se urc în secolele primare.

Prin riturile (orânduielile) esen iale ce nu se pot aboli (desfiin a) f r a face misterul nul, noi vom indica formula: "În numele Tat lui i al Fiului i al Sfântului Duh" i întrebuin area apei naturale.

Dar, al turi cu aceste rituri esen iale, sunt unele care, de i nu au o a a de mare importan , sunt atât de respectabile i atât de antice, încât o Biseric nu le poate aboli f r a- i atrage imputarea meritat de inova iune i de nereveren c tre tradi iunile apostolice.

Printre aceste rituri, vom indica dou principale: Întreita afundare în ap , i unirea celor dou mistere al botezului i al confirma iunii.

Papalitatea s-a f cut culpabil de abolirea acestor dou institu iuni în Bisericile occidentale.

Nu s-ar putea fixa într-un mod absolut sigur epoca precis în care s-a p r sit, în Occident, practica apostoleasc a întreitei afund ri baptismale. Este probabil c aceast înnoire s-a stabilit pu in câte pu in, i nu în puterea unui decret de dat sigur .

În toate c r ile rituale sau pontificale manuscrise de cinci sute de ani i mai sus, nu se men ioneaz decât botezul dat prin afundare[96]. Se poate afirma prin urmare c , în secolul al XIV-lea, se conserv înc ritul apostolic în administra iunea botezului.

Se conserva întreita afundare în uz în antichitate, sau se boteza printr-o afundare unic ?

Ereticul Eunomiu, la sfâr itul secolului al IV-lea, fu cel dintâi care înv c botezul trebuie s fie administrat printr-o afundare unic [97]. Doi discipoli ai acestui eretic, Teofroniu i Eutihie, contribuir mai ales la r spândirea acestei înnoiri.

Ea se r spândi în Occident, astfel încât, la sfâr itul secolului al VI-lea, se urmau în mod indiferent cele dou rituri de o singur afundare sau de trei. Leandru, episcopul de Sevilla, în Spania, consultând în privin a aceasta pe Grigore cel Mare, episcopul Romei, acesta îi r spunse c s-ar putea urma legitim oricare dintre aceste dou obiceiuri[98].

Al patrulea sinod de la Toledo merse mai departe, i decret c ar trebui s se boteze printr-o singur afundare[99]. Hildefons, arhiepiscopul Toledei[100], d ca motiv al acestui regulament, c ereticii, prin întreita afundare, aveau inten ia de a diviza esen a divin .

Sub acela i pretext episcopii Spaniei ad ugar *filioque* în simbol, f r a reflecta c voind s înve e unitatea de fiin , ei atacau Treimea Persoanelor.

Uzul spaniol nu p trunsese în Fran a, în secolul al IX-lea. Într-adev r, la aceast epoc , doctul Alcuin se ridica contra lui precum i contra adaosului lui *filioque*, i blama cu severitate *ereziile spaniole*[101].

Walfrid blama de asemenea, la aceea i epoc , înnoirea spaniol [102]; dar în 868, un sinod din Worms îi lu ap rarea, i afirm c amândou obiceiurile de trei afund ri sau de una singur ar fi deopotriv legitime[103].

Obiceiul unei singure afund ri se conservase în Fran a, în dioceza de Saint-Malo, pân în secolul al XVII-lea[104]. La sfâr itul secolului al XIII-lea, preo ii din dioceza d'Angers î i permiseser de a boteza, unii printr-o afundare unic , iar al ii turnând ap asupra celor ce se botezau. Episcopul Nicolas Gelant, în sinodul s u din 1275[105], blama aceste dou obiceiuri i ordona de a se urma ritul apostolesc al întreitei afund ri.

Dup acest document, se vede c botezul prin turnare de ap începea a fi administrat de unii preo i, la sfâr itul secolului al XIII-lea, dar c acest obicei era considerat ca blamabil. Se întâmpla câteodat c , pentru a da botezul, se

---

[96] Dom Martene o afirma, acum aproape dou secole, despre manuscrisele care atunci aveau o dat de trei sute de ani. De antiqu. Eccl. Rit. Lib. I, C. 1. Art. 14, § 6.
[97] Act. Concil. I. Constantinopol.; Sozomen. Hist. Eccl. L. VI. c. 26.
[98] Gregor. Magn. Epist. Lib. I. Epist. 41.
[99] Concil. Toletan. IV. C. 6.
[100] Hildeph. Annotat. De Cognit. Bapt. Lib. I. C. 117.
[101] Alcuin. Epist. 69 ad Lugdun,; Epist. 81 ad Paulin.
[102] Walfrid. De reb. Eccl.
[103] Conc. Wormat. C. 5.
[104] V. Statut. Guillelm. Ann. 1620.
[105] V. D'Archery Spicil. T. XI.

afunda numai de trei ori capul catecumenului în ap [106]. Acest obicei se conservase la Milan pân în secolul al XVII-lea. Acest a fost probabil ritul intermediar între afundare i turnare de ap .

Începând din secolul al XIV-lea, botezul administrat prin turnare de ap se stabili în tot Occidentul, f r ca papalitatea, a c rei autoritate era aici de to i recunoscut , s i se împotriveasc . Ea trebuie prin urmare s poarte responsabilitatea unei înnoiri contrare ritului apostolesc al administr rii botezului.

Noi nu pretindem c botezul, administrat prin *turnare* sau prin *stropire* este *invalid*. Unii greci au pretins-o, dar al i greci i imensa majoritate a ortodoc ilor primesc ca *valid* botezul administrat în modul acesta. Se tie c , în Biserica primar , se botezau astfel bolnavii care nu se puteau scula din pat i care în monumentele antice sunt desemna i sub numele de *clinici* (culca i pe pat din cauz de boal). Biserica n-ar fi conferit botezul în modul acesta, chiar bolnavilor, dac ea l-ar fi considerat ca *nul*. Este de observat c ea nu îl mai reînnoia. Numai nu se admiteau în cler cei ce astfel fuseser boteza i, i botezul *clinicilor* nu era înso it de *punerea mâinilor*, adic de confirma iune.

Dup aceste dispozi iuni, ce le g sim în cele mai vechi documente canonice, este evident c botezul administrat *clinicilor* prin *stropire* sau *turnare*, de i era *valid*, era cu toate acestea considerat ca defectuos, în acest sens c nu era administrat dup ritul apostolesc. Acest botez era un botez *de necesitate*, i nu un botez *regular*.

Ar putea cineva s zic c papalitatea a putut introduce sau a putut l sa s se introduc nepedepsit, în Bisericile supuse autorit ii sale, un botez considerat ca *defectuos* de Biserica primar ? C ea a putut decide c un botez administrat în mod *defectuos* i în *cazuri de necesitate*, ar putea în mod *licit* s devin botez ordinar i legal?

Poate cineva afirma c botezul roman actual este *valid*, dar c el este *ilicit*. F r îndoial , cei ce au fost condamna i prin na terea lor ca s primeasc un asemenea botez nu pot fi responsabili despre aceasta înaintea lui Dumnezeu; f r îndoial , ei nu trebuie i nici nu pot face ca s se *reboteze*, pentru c botezul ce au primit este *valid* i pentru c botezul este *unic*; dar papalitatea este culpabil c a primit i a înv at ca botez *ordinar*, un botez *ilicit*, administrat în afar de ritul apostolesc.

Dup cele ce noi am zis mai sus, se poate fixa sfâr itul secolului al XIV-lea i începutul celui de al XV-lea ca epoca în care se stabili inovarea. A a se mai g se te înc , în multe Biserici anterioare acestei epoci, baptisteriile ce serveau pentru botezul prin afundare. Aceste b trâne pietre sunt ca atâ ia martori mu i ai înnoirii romane.

Începând cu începutul secolului al XV-lea, aceast inova iune se r spândise atât de mult încât, în al XVI-lea, protestan ii care aveau preten ia s readuc Biserica la puritatea sa primar , o acceptar i o puser în practic . Ast zi înc , aceia dintre dân ii care boteaz , o fac prin *turnare de ap* sau prin

[106] Hieron. Dialog. adv. Luciferian.

stropire, i adesea, în certe secte, cu o a a u urin , încât se poate cineva îndoi dac botezul lor poate fi considerat ca real, dac nu este el un de ert simulacru de mister.

Biserica anglican admite în principiu cele dou rituri sacramentale al afund rii sau al turn rii pentru copii, dup cum p rin ii declar c acest copil este *forte* sau *slab*. Ea admite de asemenea pe amândou riturile pentru adul i[107].

Dar se poate afirma c inova iunea roman a fost respectat , i c afundarea nu este în uz în aceast Biseric .

Teologii romani îndr znesc s afirme ast zi c *este lucru al credin ei* c botezul administrat prin *turnare* sau *stropire* este valid. Ra iunea ce o dau ei în sprijinul acestei aser iuni este c , *de câteva secole*[108]*,* Biserica roman îl administreaz a a. Sinodul de la Trident a f cut chiar un canon pentru a declara *anatema* pe acela care ar zice c Biserica roman , *mam i înv toare a tuturor Bisericilor* nu profeseaz o doctrin adev rat în privin a botezului[109].

Sinodul de la Trident[110], curat roman, era judec tor i parte în aceast cauz . Pentru a fi exact el ar fi trebuit s fie mai modest i s reclame numai indulgen a pentru ritul baptismal ce-l lua sub protec iunea sa. De asemenea, i teologii romani ar trebui s se arate mai mode ti, i s se aplice numai a stabili c botezul Bisericii lor este *valid.*

Cât despre *licitatea sa*, nici propozi iile lor îndr zne e, nici anatema sinodului de la Trident nu o vor putea stabili, c ci este ilicit aceea ce s-a stabilit de o autoritate necompetent , contrar cu înv mintele apostolice, i cu tradi iunile primare, conservate de chiar Biserica roman , pân în secolul al XIV-lea.

Pentru a fi complet, trebuie s recunoa tem c papalitatea n-a condamnat ritul apostolesc al afund rii. S-ar putea dar, chiar în Biserica roman , s boteze cineva în modul acesta. Se poate zice cu toate acestea c lucrurile au ajuns în a a punct, în aceast Biseric , încât un preot care ar voi s administreze botezul prin afundare, ar fi considerat *ca un novator* i ar fi probabil condamnat de episcopul s u ca *un rebel* contra Bisericii. Ar fi curios s se vad un preot occidental tratat de *novator*, pentru c a urmat un rit apostolesc abolit numai de cinci sute de ani i printr-un simplu obicei contrar.

Aceia care, în Biserica roman , voiesc s men in *vechea credin i vechile rituri* sunt privi i ca novatori. Aceast str in r sturnare a lucrurilor are drept cauz mania papilor de a schimba totul în numele Bisericii pe care o identific cu dân ii. Prin aceast procedare, ar face cineva din apostoli i din P rin ii Bisericii atâ ia novatori i eretici. Nu este dar de mirare c Biserica roman consider ca atare i ca *aposta i*, pe aceia care urmeaz tradi iunile apostolilor, ale P rin ilor i ale sinoadelor Bisericii primare.

---

[107] V. Cartea de Rug ciuni la Botezul public al copiilor i la Botezul adul ilor (în fran uze te).

[108] Ab aliquot saeculis, zice P r. Perrone, De Baptism. C. 1. Proposit. 2. Acest teolog accept chiar sfâr itul secolului al XIV-lea ca epoca inova iunii. (ibid.)

[109] Concil. Trident. De Baptism. C. 3.

[110] Sinodul de la Trident (sec. XVI), convocat pe 1 decembrie 1542 s-a deschis la 13 decembrie 1545 si s-a intins pe durata a 18 ani, intre 1545 – 1563.

Teologii romani au voit s explice motivele care au adus pe Biserica roman s aboleasc ritul apostolesc al botezului. S ascult m pe unul din cei din urm , dintre cei mai savan i, dintre cei mai autoriza i, pe p rintele Perrone, profesor de teologie la acel colegiu roman ce se d ca marele centru al tiin ei teologice în Occident: "Multe i prea grave ra iuni au adus pe Biserica roman s adopteze ritul turn rii; mai întâi uzul care se stabilise foarte lesne de a conferi a a botezul i care luase atâta putere încât *toate c r ile rituale*, editate c tre sfâr itul secolului al XIV-lea, prescriu s se administreze botezul prin turnare[111]; pe urm grija ce trebuie cineva s o aib de etatea fraged a pruncilor c rora afundarea le-ar putea fi v t m toare".

Au trebuit dar o mie trei sute de ani Bisericii romane pentru ca s vad c afundarea putea fi v t m toare copiilor; ea permite înc de a le fi v t m toare, pentru c nu condamn afundarea; în fine toate Bisericile orientale înc n-au v zut una ca aceasta.

P rintele Perrone adaug pe celelalte ra iuni: "Trebuia s se evite pericolul de a îneca copiii care ar fi putut s cad din mâinile ministrului în fundul baptisteriului, ceea ce s-a întâmplat de multe ori, i s se preîntâmpine aceea c nu apele baptismale s se întineze, aceea ce era o rea prevestire, dup cum s-a observat la botezul lui Constantin Copronym; dac acest accident s-ar întâmpla, nu s-ar putea reînnoi apa decât cu mult osteneal (*gravi labore*) pentru c ea este consacrat printr-o rug ciune destul de lung ".

Cu greu poate ine cineva râsul citind aceste nimicuri ale gravului teolog. Inconvenientele de care vorbe te el nu au frapat pe Biserica roman în curs de treisprezece secole, i n-au frapat înc deloc pe Bisericile orientale. Cu adev rat, *în secolul al XIV-lea*, în plin ev mediu, Biserica roman devenise foarte prudent .

S continu m citarea p rintelui Perrone:

"Trebuia s se in seama de pudoarea femeilor dup aboli iunea ministerului diaconeselor".

Nu s-ar putea g si, pentru a înlocui pe diaconese, monahie sau femei virtuoase, pentru cazul, prea rar de la secolul al XIV-lea încoace, al botezului unei adulte?

Aceast ra iune este demn de cele precedente.

Teologul roman continu :

"Trebuiau abolite inconvenientele care rezultau, mai ales în rile de Nord, din botezul administrat prin afundarea în ap rece[112]".

Cine împiedic de a boteza în ap cald ? Biserica Rusiei, care boteaz prin afundare, înghea ea copiii?

Atare sunt ra iunile de nimic i ridicole prin care teologii romani au voit s legitimeze inova iunea Bisericii lor.

Apoi chiar când motivele ar fi fost mai grave, nu va fi pentru aceasta mai pu in adev rat:

---

[111] Am v zut c Dom Martene, mult mai savant asupra manuscriselor decât P r. Perrone, nu este a a de afirmativ.

[112] Perron. Loc. supracit.

1. C Biserica roman , f r a avea dreptul, a abolit ritul apostolesc al botezului;
2. C botezul s u, de i *valid* este *ilicit.*

O grav eroare s-a introdus în Biserica roman relativ de misterul confirma iunii[113].

Vechiul obicei, zice Dom Martene[114], obicei care s-a perpetuat mai pân în timpul nostru, era de a da misterul confirma iunii copiilor îndat dup botez. Nu numai ritualurile i pontificalele o atest , dar înc   i to i P rin ii care au scris asupra acestui subiect.

Ra iunea acestui obicei, este c prin botez *se na te cineva* numai pentru via a regenerat , i c are trebuin   de puterea Sfântului Duh *pentru a cre te i a deveni om perfect*. Dup Sfânta Scriptur , trebuie cineva s se renasc în acela i timp *din ap   i din Duh*. Se rena te *din ap* prin mijlocul botezului; se rena te *din Duh* prin mijlocul confirma iunii.

Consultând cele mai vechi sacramentare (molitvenice) occidentale, cap t cineva proba c vechea Biseric latin profesa aceea i doctrin ca Biserica oriental actual , în privin a unirii celor dou mistere al botezului i al confirma iunii, a administr rii i a ministrului lor.

În vechiul sacramentar gelasian, editat de cardinalul Thomasi, se g se te, dup ritul botezului, ritul confirma iunii. Acolo cite te cineva aceast regul : “De trei ori vei afunda pruncul în ap ; pe urm când va fi scos din baia (botezului), pruncul se va însemna cu chrisma pe cap de preot care va zice: *Dumnezeu Atotputernicul, Tat l Domnului Nostru Iisus Hristos, care te-a ren scut din ap   i din Sfântul Duh, i care i-a acordat iertarea p catelor tale, te unge cu chrisma mântuirii, în Iisus Hristos, Domnul Nostru, pentru via a etern* ”.

În sâmb ta sfânt (cea mare), când botezul se d dea în mod solemn, episcopul ad uga o rug ciune pentru a cere cele apte daruri ale Sfântului Duh.

Dar adev ratul mister al confirma iunii era administrat prin ungerea cu chrisma; i însu i episcopul f cea aceast ungere când d dea el confirma iunea[115]. El o d dea de obicei în sâmb ta cea mare cu botezul. Într-un vechi manuscris din secolul al IX-lea[116], rug ciunea urm toare pentru conferirea confirma iunii:

“Dumnezeule Atotputernic etern care ai binevoit a rena te pe servii t i ace tia aici prezen i din ap   i din Sfântul Duh, i care le-ai dat iertarea p catelor, trimite din cer peste dân ii pe duhul t u septiform, pe sfântul t u mângâietor, pe duhul în elepciunii i al în elegerii, pe duhul sfatului i al puterii, pe duhul tiin ei i al piet ii; umple-i de duhul temerii de tine i, în bun tatea ta, însemneaz -i cu semnul crucii pentru via a etern ”.

Este evident c aceast formul este aceea i ca cea din sacramentarul gelasian citat mai sus; numai cu ceva mai mult detaliat .

[113] Sfânta Taina a Mirungerii.
[114] Dom Martene, De antiqu. Eccl. Rit. Lib. I. c. 2, art. 1.
[115] Codex S. Remig. Rem. (mss. din secolul al VIII-lea). Ap. Marten. Lib. I. c. 2, art. 18.
[116] Codex Parthen. (mss. din secolul al IX-lea). Ibid.

Ea este indicat , cu u oare modifica iuni, ca formul a confirma iunii, ca s fie recitat de episcop, la botezul solemn din ajunul Pa tilor, sau de preot dup botezul ordinar[117].

Este de observat c , în oficiul botezului, a a cum este el administrat ast zi în Biserica roman , s-au conservat ungerea cu chrism i rug ciunea indicat în toate ritualurile i sacramentele vechi occidentale pentru formula misterului confirma iunii. Dintr-aceasta trebuie s conchidem c acest mister este înc i ast zi conferit de preot, îndat dup botez, dup vechiul obicei.

Cu toate acestea, se înva ast zi, în Biserica roman , c episcopul singur poate s dea confirma iunea, i c preotul nu o confer , de i face ungerea cu chrisma i une te la aceasta i rug ciunea în uz, din timp imemorial, pentru a o administra, i de care s-a servit pentru aceasta pân în secolul al XIII-lea[118].

Trebuie s ne urc m destul de sus pentru ca s afl m originea acestei erori. Într-adev r, din secolul al IX-lea, patriarhul Fotie[119] imputa episcopului Romei, Nicolae I[120], c înva cum c este interzis preo ilor de a conferi confirma iunea. "De unde vine aceast lege? zicea el[121]; cine este întemeietorul ei? Fi-va unul dintre apostoli? Fi-va unul dintre p rin i? Fi-va vreunul dintre sinoade?"

Nu se putea da acestei legi nici una dintre aceste origini i se poate cugeta c unii dintre episcopi c utau, din secolul al IX-lea, s abuzeze de dânsa în profitul autorit ii lor pe ale c rei prerogative c utau s le exagereze.

F r îndoial , episcopul era care, la început, d dea botezul, la oarecare zile solemne; i tot el era, prin urmare, care d dea confirma iunea noilor boteza i. Dar când uzul se stabili de a se administra botezul în toate zilele i pretutindeni, preotul îl administra i, cu el, i confirma iunea.

Imputarea adresat de Fotie episcopul Romei d de gândit c într-aceast biseric s-a început s se rezerve episcopului administrarea confirma iunii. Dar nimeni nu îndr zni, nici s ridice pozitiv preotului puterea de a conferi acest mister, nici s schimbe riturile unite al botezului i al confirma iunii. Pentru aceasta se g sesc urme de ale vechiului obicei pân în secolul al XIII-lea; i s-au conservat pân ast zi riturile unite ale celor dou mistere.

Preotul continu astfel, în Biserica roman , a administra confirma iunea, i continu înc i ast zi de a o administra, ceea ce nu împiedic pe episcopi s o repete cu rituri noi. Se poate dar zice c Biserica roman profeseaz , în privin a confirma iunii, aceea i eroare pe care o profesau rebotez torii în privin a botezului.

Teologi occidentali înva ast zi c episcopul singur poate administra misterul confirma iunii. F r a voi s nege absolut puterea preotului, *Catehismul*

---

[117] Lib. Sacrament. monast. Moisancens.; mss, Gemmet. i alte vechi manuscrise o atribuiesc episcopului; altele o atribuiesc preotului; V. Cod. Gladbac.; Ritual. Lemovic.; Vet. Missale Rom. ad usum Minorum; Rit Cadom.; Rit. Ambrosian. Ap. D. Martene, de antiq. Eccl. Ritib. Lib. I. C. 1, art. 18.
[118] D. Martene. Lib. I. c. 1, art. 1. § 3.
[119] Fotie, patriarh de Constantinopol intre 858 – 867; 877 – 886.
[120] Nicolae I, papa intre 858 – 867.
[121] Fot. Epist. ad omnes Episcop.

sinodului din Trident înva   c   episcopul *este ministrul ordinar al acestui mister*, i face ra ionamente a c ror consecin   logic   este aceasta: c   numai episcopul singur poate conferi acest mister. În acest catehism, se pretinde c   se urc   aceast   doctrin   în secolul al III-lea. Cea mai mare parte din buc ile indicate sunt apocrife. În celelalte, episcopii Romei par c   se alipesc cu deosebire de aceast   idee; c   episcopul era la început ministrul[122] botezului   i al confirma iunii administrate în mod solemn; c   botezul, trebuind s   fie administrat în fiecare zi din cauza num rului credincio ilor, era bine de a rezerva episcopului administrarea confirma iunii. De acolo, opinia foarte eronat   c   el este ministrul ei *ordinar*. Ar fi fost mai drept de a zice *extraordinar*, pentru c   lui îi era rezervat de a o administra în mod solemn. Dar cuvântul *ordinar* a trecut în teologia roman .

Cel dintâi document autentic în care administrarea confirma iunii este considerat   ca o prerogativ   a episcopatului, este din secolul al V-lea; este epistola episcopului Romei, Innocen iu I, c tre episcopul Decen iu. Este de observat c   Innocen iu se ridica contra unui obicei al preo ilor din Eugube, în Italia, care confereau confirma iunea. Obiceiul urmat la Eugube era   i în Biserica de Cagliari, la sfâr itul secolului al VI-lea; Sfântul Grigore cel Mare (Epist. ad Januar. Caralit.) îl blama, dup   cum Innocen iu îl blamase pe cel din Eugube. Este de observat cu toate acestea c   sfântul Grigore nu condamna în el însu i obiceiul Bisericii din Sardinia. Fiindc   aceast   Biseric , ca   i cea din Eugube, era suburbicar , adic   dependent   de patriarhatul roman, episcopii Romei blamau un obicei contrar obiceiului Bisericii pe care diocezele suburbicare o considerau ca Biserica-mam . Dar de unde venea acest obicei urmat, chiar în dioceza Romei? Evident din aceea i sorginte din care venise în toate Bisericile, adic , din puterea recunoscut   preo ilor de a administra confirma iunea.

Epistolele sfântului Innocen iu   i ale sfântului Grigore cel Mare probeaz   c   la Roma a început eroarea care a n v lit apoi în toate Bisericile occidentale.

Dar este necesar de a observa c   sfântul Grigore cel Mare nu privea prerogativa rezervat   episcopului în Biserica roman   decât ca fiind de drept ecleziastic; într-adev r, el considera ca valid   confirma iunea dat   de preo ii din Cagliari, a a dup   cum se vede din epistola citat   mai sus.

În secolul al IX-lea, când Orientalii începur   s   impute Latinilor înnoirile lor, Nicolai I, episcop de Roma, scrise episcopilor din Fran a rugându-i s   le r spund . Ratramn, egumen al Corbiei, fu îns rcinat cu r spunsul. El admise c   imputarea grecilor în privin a confirma iunii era întemeiat ; dar o scuz   zicând c   aceasta este un simplu obicei ecleziastic   i nu o lege divin [123].

Obiceiul trecu îndat   în stare de dogm ,   i un mare num r de teologi romani pretind ast zi c   preotul nu poate niciodat   s   administreze valid confirma iunea chiar când episcopii   i însu i papa i-ar da întru aceasta

[122] Ministru – termen folosit in Biserica latin   pentru cel de „s vâr itor".
[123] Flodoard. Hist. Rhem. Lib. III. C. 7; Ratramn. Contra Graecos.

delega iune[124]. Cu toate acestea, se admite îndeob te c preotul poate, cu delega iunea papei, s confere valid confirma iunea.

Atare este starea actual a teologiei în Biserica roman : c adic *este lucru al credin ei* cum c numai singur episcopul are puterea de a conferi confirma iunea[125], i se sprijine te aceast aser iune pe un canon al sinodului din Trident[126].

Se vede ce drum a f cut chestiunea în Occident din secolul al IV-lea. Atunci, sfântul Grigorie cel Mare privea ca valid confirma iunea dat de preo i.

În secolul al IX-lea, Ratramn nu privea decât ca o curat datin ecleziastic uzul de a rezerva episcopului prerogativa de a administra acest mister.

În evul mediu, teologia, reprezentat principalmente prin Toma d'Aquino (3 Part. quaest. 72, art. 2), admitea c preotul ar putea da confirma iunea prin delega iune. Ast zi, nu se mai vorbe te de dreptul preotului i se înva *ca un articol de credin* c numai episcopul singur are puterea de a confirma. Se încearc chiar de a se baza aceast pretins putere pe Sfânta Scriptur (Fapt. Apost., c. 8), adic de a o prezent ca pe o prerogativ *de drept divin*.

În prezen a acestor fapte, este foarte evident c Biserica roman a schimbat doctrina relativ de chestiunea ministrului confirma iunii.

De alt parte, noi am stabilit c , ritul confirma iunii fiind l sat printre riturile botezului, a a cum se administreaz el înc i ast zi în Biserica roman , se repet un mister care nu poate fi repetat, chiar dup doctrina Bisericii romane.

În fine, eroarea reconfirman ilor î i are originea sa în purtarea papei Nicolai I, care ordon de a repeta acest mister bulgarilor care fuseser confirma i de preo ii greci, dup datina tuturor Bisericilor din Orient. P rintele Perrone scuz aceast purtare prin acest singular motiv: c Bulgaria inând de patriarhatul occidental, era dreptul papei de a delega preo i pentru a da confirma iunea, i nu al lui Fotie, patriarh de Constantinopol. Teologul iezuit a uitat dou lucruri: primul, de a proba c Bulgaria apar inea patriarhatului de Occident; al doilea, c preo ii aveau trebuin de delega iune pentru a administra confirma iunea.

Erorile romane nu pot învederat s prevaleze contra adev rului, a a cum el a fost admis, din toat vremea, în toate Bisericile orientale, i în Bisericile occidentale pân în secolul al IX-lea; se poate chiar zice pân într-al XIII-lea. Acest adev r consist în aceasta: c preo ii au, în virtutea hirotoniei lor, puterea de a conferi misterul confirma iunii.

Doctul p rinte Morin (Exercitat. de confirmat.) a probat, tot a a de bine ca i p rintele Martene, c , în Occident, preo ii au confirmat, ca în orient.

Înaintea tiin ei a acestor doi erudi i de prima ordine, f r a mai socoti pe mul i al ii, scriitorii occidentali responsabili trebuie s se încline.

---

[124] V. Juenin. Comment. hist. et dogmat. de sacrament. Dissert. III. quaest. V, § 3.
[125] Perron. Tract. de confirmat. C. 2.
[126] Conc. Trident. Sess. 23, C. 7.

F cutu-s-a bine c s-a retras preo ilor exerci iul puterii lor?

Pentru a r spunde la aceast chestiune, este de ajuns de a considera dou lucruri: întâi, c se privea la început misterul confirma iunii ca a a de util încât se blamau aceia care întârziau de a-l primi; al doilea, c , ast zi, în Biserica roman , *regula* este de a-l amâna pân la etatea de doisprezece ani, i c s-a întâmplat adesea c , în urma neglijen ei episcopilor, un mare num r de credincio i nu l-au primit decât într-o etate înaintat sau nicidecum.

Aceasta nu s-ar fi întâmplat dac fiecare preot ar fi administrat-o cu ocaziunea d rii botezului.

Noi vorbim a a din punctul de vedere roman; c ci, în realitate, to i credincio ii sunt confirma i de preo i când sunt boteza i, i confirma iunea episcopal nu este decât un *fals mister*.

Pentru a rezuma considera iunile ce preced, este incontestabil:

1. C preo ii au dat confirma iunea valid atât în Biserica latin primar cât i în Biserica greac ;
2. C acest mister era totdeauna administrat în acela i timp cu botezul.

Separând cele dou mistere i amânând indefinit confirma iunea, dup fantezia episcopului, i retr gând preotului *dreptul* de a conferi acest mister, Biserica roman s-a f cut culpabil de o dubl eroare foarte grav . Ea profeseaz *implicit* o a treia eroare, aceea a *reconfirman ilor*, când las , în oficiul botezului, rug ciunile i ungerea prin care preotul i episcopul confereau la început confirma iunea.

Eroarea opus puterii sacerdotale neatingând nicicum în mod radical aceast putere, urmeaz de aici c preotul continu de a confirma de îndat ce el îndeplini te riturile stabilite pentru administra iunea acestui mister.

Episcopul pretinzând, din partea sa, s confere acela i mister, urmeaz c misterul este repetat contra tuturor regulilor.

II. EUHARISTIA

Euharistia este ritul sacru stabilit de Iisus Hristos, în amintirea jertfiriiSsale de pe Calvar (Cruce), i în scopul de a comunica discipolilor S i corpul S u dat i sângele S u v rsat pentru mântuirea lumii.

Pentru a se supune preceptului dat la ultima Cin , Biserica, de la început, a ales pâinea i vinul ca simboluri ale ritului jertfirii i împ rt irii cu corpul i sângele sângele lui Iisus Hristos. Pentru a se supune aceluia i precept, p storul Bisericii a binecuvântat aceast pâine i acest vin, pomenind cuvintele pronun ate de Iisus Hristos la Cina cea din urm , i rugându-se, dup exemplul S u, pentru ca binecuvântarea de sus s fie o dumnezeiasc consacra iune pentru simbolurile mânc rii mistice.

Considerând diversele rituri ale Bisericilor occidentale i ale Bisericii romane într-un mod general i superficial, ar putea cineva crede c exist , între cele dintâi i cea din urm , acord perfect. Cu toate acestea nu este a a. Biserica roman   i-a permis, în privin a misterului care este baza a tot cultul cre tin, schimb ri numeroase i multiplicate care i-au denaturat esen a. Ea s-a f cut înc culpabil   i de mai multe erezii.

 coala Portului-Regal a publicat o doct oper sub titlul de *Perpetuitatea Credin ei Bisericii catolice cu privire la Euharistie.* Autorii au avut drept scop de a stabili contra protestan ilor adev rul doctrinei occidentale prin m rturia Bisericilor orientale dezinteresate în luptele Occidentului. Noi d m plin   i întreag dreptate lui A. Arnault i savan ilor s i colaboratori. Numai, o restric iune avem de f cut elogiilor noastre, c adic autorii *Perpetuit ii Credin ei* n-au judecat despre doctrina Bisericii romane decât dup cei mai mari teologi ai acestei Biserici, i nu au inut destul socoteal de doctrina uzual   i popular a acestei Biserici. Cu toate acestea, aceasta din urm e doctrina care este cu adev rat profesat .

O revist retrospectiv asupra credin ei occidentale va arunca lumin asupra acestei chestiuni.

În secolul al IX-lea, se ridica în Fran a o discu ie foarte vie în privin a *modului de a fi* al lui Iisus Hristos în misterul Euharistiei. Originea acestei discu iuni se urc la Paschase-Ratbert, egumen al m n stirii Corbiei. Acesta era unul dintre b rba ii cei mai însemna i ai epocii[127]. Mult vreme moderator al colii sub egumenii Adalhard, i Wala, el contribuise puternic ca s dea m n stirii Corbia înalta reputa ie de care se bucura în secolul al IX-lea.

Paschase-Ratbert f cu mai multe opere. Cea mai celebr este aceea care are de titlu: *Despre Corpul i Sângele Domnului*. El o adres lui Warin, supranumit Placidus, egumen al Noii-Corbii, i discipolul s u.

[127] S se vad Istoria noastr a Bisericii Fran ei, t. III, paginile 374 pân la 382.

Paschase-Ratbert scrise opera sa într-un stil simplu în favoarea acelora care nu erau încă instruiți în literele umane și care locuiau în mănăstirea Noua-Corbia. Scopul său era principalmente de a înlesni instrucțiunea tinerilor saxoni ce creșteau acolo. Opera nu este nicicum polemică, ci curat dogmatică. Autorul expune într-însa simplu doctrina Bisericii și învață principalmente trei lucruri: că Euharistia este adevăratul corp și adevăratul sânge al lui Iisus Hristos; că substanța pâinii și a vinului nu mai rămâne aici după consacrațiune, și că corpul euharistic al lui Iisus Hristos este acelaşi ce s-a născut din Fecioara Maria. Este imposibil de a vorbi mai clar decât Paschase-Ratbert asupra fiecăreia din aceste chestiuni.

„Trebuie să se creadă, zice el[128], că după sfințire, aceea ce se arăta încă pâine și vin nu este cu toate acestea altceva decât carnea și sângele lui Iisus Hristos. Adevărul însuși a certificat aceasta discipolilor săi aceste cuvinte: „Acesta este corpul meu pentru viața lumii”. Misterul Euharistiei este în acelaşi timp *adevăr* și *figură*; *adevăr*, pentru că el conține în realitate *adevăratul* corp și *adevăratul* sânge al lui Iisus Hristos; și *figură*, pentru că preotul, jertfind în toate zilele mielul pe altar, *înfățișează amintirea* sacrificiului ce Iisus Hristos l-a oferit odată pe cruce. Schimbarea (prefacerea) care se face pe altar se operează prin puterea acestui cuvânt: „*Hoc est corpus meum*, acesta este corpul meu”, pentru că acesta este un cuvânt dumnezeiesc și atotputernic. De asemenea prin celălalt cuvânt: „*Hic est sanguis meus*, acesta este sângele meu”, ceea ce era mai înainte vin și apă devine sânge și acelaşi sânge care a fost dat discipolilor. Dacă îmi ceri rațiunea acestui mister, eu n-am alta să-ți dau decât puterea și voința lui Iisus Hristos, și credința mea este în privința aceasta toată știința mea”[129].

Nimeni, în epoca în care scria Paschase-Ratbert, nu contesta ceea ce zicea el despre prezența reală și despre schimbarea (prefacerea) substanței care se operează în misterul Euharistiei; dar zicând că: „corpul lui Iisus Hristos, real prezent în Euharistie, este acelaşi corp care s-a născut din Fecioara, acelaşi care a suferit pe cruce și care a ieşit glorios din mormânt”, el dădu loc la o discuție importantă. Mulți Părinți ai Bisericii, sfântul Ambrozie în particular, vorbise în acelaşi mod și nimeni nu se legase de valoarea expresiilor lor; dar în secolul al IX-lea, dialectica lui Aristotel, care începea să fie mult studiată, introdusese în limbajul științific o preciziune care degenera câteodată într-un pedantism ridicol și făcea pe cineva să găsească dificultăți în propozițiile cele mai simple.

Nu se găsi dar a fi destul de just de a zice că corpul euharistic este acelaşi ce s-a născut din Fecioara, și se găsi că el ar diferi de acela *în privința modului de a fi*.

Amalarie, care publică *Tratatul* său *despre oficiile (slujbele) ecleziastice* în acelaşi timp când Paschase-Ratbert publica pentru întâia oară *Tratatul* său

[128] Pasch. Ratb., De corp. et sang., passim.

[129] Facem observația că aici învățătura Bisericii latine se deosebește de cea ortodoxă. Latinii pretind că prefacerea are loc la rostirea cuvintelor „Acesta este Trupul Meu...” și „Acesta este Sângele Meu ...”, în timp ce ortodocșii mărturisesc că la Epicleză are loc prefacerea.

despre corpul i sângele Domnului, f cuse subtile distinc iuni asupra a trei *moduri de a fi* care puteau conveni corpului lui Iisus Hristos[130].

Aceea ce zicea el nu ataca întru nimic dogma catolic a prezen ei reale, dar putea s dea loc la interminabile discu iuni, ca tot ce este de pur subtilitate. Floru[131], diacon din Lyon, intra dar în lupt contra lui Amalarie i-l denun a într-un sinod unde se aflau Drogon al Metzului, Hetti al Treverilor (Treves), Aldric al Mansului, Alberic al Langrei i Raban, egumenul Fuldei; aceste savante personaje nu condamnar nicicum pe Amalarie i d dur din contr operelor sale elogii meritate. Floru nu se socoti b tut i denun   din nou pe Amalarie P rin ilor dintr-un sinod care se inu la Quiercy. Ace tia întrebând pe celebrul liturghist de ar putea s - i sprijineasc opiniunile sale pe ni te pasaje de ale P rin ilor, i acesta declarând cu franche e, c n-ar putea, subtilit ile sale fur declarate periculoase[132].

Cât de pu in ar examina cineva cuvintele lui Amalarie, îi este lesne de a se convinge c el nu ataca nicicum prezen a real a corpului lui Iisus Hristos în Euharistie. El vorbe te din contr despre aceast dogm în modul cel mai clar[133].

A treia carte mai ales despre *Oficiile ecleziastice*[134] este plin de martori formali în favoarea credin ei catolice.

În epistola sa c tre Gunthar, Amalarie nu se exprim mai pu in clar. Acest tân r îi imputase c se împ rt e te prea des i c scuip prea curând dup ce s-a împ rt it. Amalarie, pentru a r spunde la aceast a doua imputare, zice c el are un temperament limfatic i c este pentru el o necesitate de a scuipa adesea; pentru aceasta, adaug el, dac , cu toate precau iunile sale, ar scuipa vreo p rticea din Euharistie, Dumnezeu nu l-ar învinov i; i în fine, esen ialul este de a primi corpul lui Iisus Hristos cu o inim curat . Cât despre prima imputare, Amalarie r spunde lui Gunthar c vechile canoane ordonau de a se împ rt i cineva ori de câte ori ar asista la sfântul sacrificiu sau s declare cuvântul pentru care se ab ine.

„Tu ai urmat, îi zice el[135], consiliul lui Gennadiu al Marsiliei care îndeamn pe credincio i s se împ rt easc în toate duminicile, anume pentru c nici el însu i nu avea obicei de a se împ rt i în toate zilele. Mai degrab sfântul Augustin trebuie te consultat. Acest sfânt doctor, vorbind de cei ce se

---

130 De Oficiis Eccl., lib. III, c. XXVI.

131 N-a fost între Floru i Amalarie, un tratat despre Liturghie.

132 Hist. litt. de France, t. V.

133 Usserius, savant protestant, convine întru aceasta, dar adaug c aceasta fu cauza pentru care fu condamnat la sinodul din Quiercy. Usserius a uitat s spun unde a g sit acest fapt.
Blondel, ministru protestant, care a f cut pe Pasachase-Ratbert autorul dogmei prezen ei reale i a transsubstan ia iunii (prefacerii), pretinde c în sinodul de la Quiercy, Floru i Amalarie fur adversarii lui Paschase. Aceste diferite personaje aveau opiniuni contradictorii, dar pu in îi pas lui Blondel. În dorin a de a g si adversari lui Pasachase-Ratbert, el înregistreaz pe cea mai mare parte din b rba ii celebri din aceast epoc . Un lucru sigur, este c nimeni n-a contestat ceea ce Pasachase-Ratbert a zis despre prezen a real , afar poate de Joan Scot. Blondel n-a în eles nimic din discu iea care avu loc în secolul al IX-lea în privin a Euharistiei.

134 S se vad mai ales Capit. XXIV din cartea III.

135 Amal., Epist. ad Gunth.

împ rt esc în toate zilele i de cei ce nu cred c o pot face în toate zilele, zice c nu trebuie te s se condamne unii pe al ii”.

Amalarie nu se îndoia deloc, i cu dreptate, despre sentimentele sfin itului Augustin asupra prezen ei reale. Nu fu tot a a cu un tân r monah numit Frudegarde, pentru care orice expresii ale fericitului doctor erau o ocaziune de turburare i de nelini te. Frudegarde[136] era discipol al lui Pasachase-Ratbert, i îi scrise pentru a-i expune textele sfin itului Augustin ce el le credea contrare prezen ei reale.

Egumenul Corbiei îi r spunse în elep e te c pentru a în elege acele texte obscure ale sfin itului Augustin, ar trebui s le apropie de acelea în care el vorbe te mai clar, i c cu modul acesta, el va vedea îndat c sfin itul doctor admite cu siguran prezen a real . El îi citeaz în particular aceste cuvinte extrase dintr-unul din discursurile sale: „În pâinea euharistic , primi i ceea ce a fost spânzurat pe cruce, i în pahar, aceea ce a curs din coasta lui Iisus Hristos”. Pasachase-Ratbert al tur la aceast epistol un extract din comentariul s u asupra sfântului Mattei, în care el vorbe te de euharistie.

Când Pasachase-Ratbert a publicat pentru a doua oar tratatul s u despre Euharistie c tre anul 844, se agit din nou în colile teologice chestiunea nu *a prezen ei reale*, ci a *modului de a fi* sau *a formei* corpului euharistic al lui Iisus Hristos.

M n stirea Corbiei poseda atunci un b rbat de înalt capacitate anume Ratramn. Acest monah afec iona mai ale chestiunile dificile[137] i arz toare i se aflase în dezacord cu stare ul s u asupra chestiunii na terii lui Iisus Hristos. Ratramn, f r a ataca prerogativele virginale ale sfintei Mame a lui Iisus Hristos, pretindea c na terea Dumnezeu-omului s-ar fi operat într-un mod natural. Pasachase-Ratbert f cu o carte pentru a-l combate i a proba c aceast na tere s-a operat într-un mod supra-natural i miraculos[138]. Ratramn fu învins în aceast lupt , p r si Corbia i se retrase în m n stirea de Ferrieres, lâng celebrul egumen Lupu, amicul s u. Lupu scrise lui Pasachase-Ratbert pentru a-l reconcilia cu discipolul s u[139]; dar piosul egumen al Corbiei muri c tre aceast epoc i Ratramn atac opiniunea sa în privin a corpului euharistic al lui Iisus Hristos. Carol Ple uvul, c ruia-i pl cea s se ocupe de chestiuni de teologie i de filosofie, i care citise opera lui Pasachase-Ratbert, voi ca i Ratramn s - i pun opiniunile sale în scris. Atare a fost ocaziunea c r ii savantului monah intitulat , ca i a lui Paschase: Despre Corpul i Sângele Domnului[140].

Dup ce a explicat termenii de care trebuie s se serveasc , Ratramn pune clar cele dou chestiuni ce i le propune de a le rezolva. Prima este

---

136 Blondel s-a gr bit de a pune pe Frudegarde printre adversarii lui Pasachase-Ratbert, care comb tur voinice te contra inven iunii acestui egumen. Trebuie s aib cineva bun voin pentru a face istoria în modul acesta.

137 Ratramn avusese o discu ie cu un monah al c rui nume nu se tie i care pretindea c to i oamenii n-ar avea decât un singur i acela i suflet. (S se vad Hist. litt. de France de Bened., t. IV, paginile 258, 259.)

138 Vezi D. Luc d’Acheri, Spicileg., t. I, nov. edit.; Pasch. Ratb., De Part. Virg,; Ratramn., De Nativit. Christi.

139 Lupu scrise trei epistole lui Pasachase-Ratbert (Lup., Epist. 56, 57, 58). Noi credem c monahul de care vorbe te el era Ratramn. El era legat de acesta din urm , dup cum se vede dintr-o epistol ce-i adres i care ne-a fost conservat . (Lup., Epist. 79)

140 Ratram., Lib. De Corp. et sang. Dom. (Vezi Natal. Alex., t. VI, diss. 13)

aceasta: „Corpul i sângele ce credincio ii primesc în Biseric se lucreaz ele misterios sau într-adev r, adic a a încât s fie într-însele ceva mistic care s nu se poat vedea decât cu ochii credin ei. Sau totul se opereaz aici într-un mod atât de evident încât ochii corpului descoper tot a a de bine ca i ai credin ei ceea ce se opereaz ”.

Ratramn r spunde c este ceva mistic în modul cu care misterul euharistic se opereaz   i c nu este accesibil sim urilor noastre decât prin *accidente* sau speçe[141]. Aceste speçe sau aparen e sunt pâinea i vinul, în vreme ce substan a, vizibil numai pentru ochii credin ei, este aceea a corpului i a sângelui Domnului.

Asupra acestui punct voia s atace el pe Pasachase-Ratbert. El face dar o distinc iune subtil pe care nu o f cuse piosul egumen al Corbiei; dup Ratramn, corpul euharistic este cu adev rat acela i *substan ial* ce s-a n scut din Fecioara, dar nu este acela i *accidental*, adic , cât despre *forma*, despre *modul de a fi* i despre *atributele* cu care el este dotat. El nu ataca *prezen a real* ; din contr , totul în cartea sa, titlul chiar, probeaz c el nu se gândea a o contesta; el spune pozitiv c prive te ca o crim singura cugetare de a nega prezen a real [142]. Discu iea era dar asupra unei chestiuni cu totul secundar , i foarte pu in important în ea îns i; c ci dac Pasachase-Ratbert, i cei ce vorbiser despre Euharistie ca dânsul, nu f cuser explicit distinc iunea lui Ratramn, ea era desigur în cugetul lor.

Cartea lui Ratramn f cu zgomot, i to i cei ce se flatau c au fie cât de pu in p trundere voir s - i spun cuvântul lor asupra chestiunii ce se ridicase. Unul dintre cei dintâi de a intra în lupt a fost Ioan, supranumit Scot sau Erigen, pentru c era originar din Sco ia.

Acesta era un b rbat pu in profund, dar destul de instruit, de un spirit singular i sistematic, i care avea talentul de a întuneca atât de mult chestiunile ce voia s le trateze încât sfâr ea prin a le face aproape neîn elese. El afecta o p trundere care nu era de obicei decât o subtilitate pueril , i credea c vorbe te despre toate într-un mod profund, pentru c nu se în elegea poate totdeauna nici el pe el însu i.

---

[141] Cuvântul *speçie, species,* a fost tradus prin cuvântul figur sau prin altele analoge, de protestan i. În elege cineva c cu aceast metod se pot g si multe fraze opuse dogmei catolice în operele cele mai ortodoxe. Era facil mai ales de a le g si în cartea lui Ratramn, în care el î i propunea de a trata o chestiune atât de subtil .

[142] Se poate consulta asupra acestui punct, mai ales n-le 9, 10 i 12 din cartea sa.

Este foarte de mirare c cartea lui Ratramn a fost l sat protestan ilor ca o carte eretic . Se g sesc într-însa desigur multe expresii de care poate cineva abuza, i aceasta era inevitabil când trateaz cineva materia precum a tratat-o el; dar când examinezi cartea în ea îns i i când nu pierzi din vedere discu iea care se ridicase în timpul s u, aceast carte, atât de obscur în aparen , devine clar . Din 1559, cenzorii c r ilor stabili i de sinodul din Trident clasar cartea lui Ratramn printre c r ile eretice. Cardinalul du Perron fu de aceea i p rere i fu copiat de atunci, aproape, de to i care vorbir despre dânsa. Teologii din Douai, cu toate acestea, din anul 1571 g siser aceast oper bun , afar de câteva expresii pe care ei nu le în elegeau, pentru c chestiunea istoric nu era înc complet limpezit . În 1655, de Sainte-Beuve, profesor în Sorbona, fu cel dintâi care se declar pe fa pentru cartea lui Ratramn. Ea fu examinat atunci ceva mai de aproape. De Mabillon f cu s se vad o mul ime de false interpreta iuni ce protestan ii îi d duser în traduc iunile lor, i cartea savantului monah din Corbia începu s - i reia locul ce merit . Autorii *Perpetuit ii Credin ei*, cu toat   tiin a lor, nu aveau o idee just de cartea lui Ratramn, pe care o p r seau din cauza obscurit ii sale, i nu în eleseser perfect discu iea care se ridic în secolul al IX-lea asupra Euharistiei. Adversarii lor, Blondel, Aubertin etc., etc., o în elegeau mult mai pu in înc .

Carol cel Ple uv, care mo tenise de la Carol cel Mare i de la Hludwig-cel-Pios amoarea de tiin primi pe Sco ianul în intimitatea sa, i- i f cea o pl cere din a-i pune chestiuni singulare, spre a face haz de r spunsurile originale ce el îi da totdeauna.

Ioan Scot, v z bine, (precum se crede,) voi s întreac pe Ratramn în subtilitate, i în loc de a vedea ca el un corp euharistic diferit numai cât în modul de a fi al corpului natural al lui Iisus Hristos, nu voi s vad , în misterul altarului decât *accidente* i *figuri*[143].

Ascelin[144], care ne face mai ales cunoscut cartea lui Ioan Scot, spune pozitiv c el î i propunea de a ataca credin a comun asupra prezen ei reale, dar c avea grij de a- i ascunde cugetarea sa sub aparen e de ortodoxie. Cartea sa era diametral opus c r ii lui Pasachase-Ratbert. Abia Ioan Scot o public i un monah din Fleury, numit Adrevald, îi opuse un tratat extras din sfin ii P rin i[145]. Este probabil de asemenea c pentru a-l combate savantul Haimon[146], episcop d'Halberstat, scrisese *Tratatul* s u *despre Euharistie*, în care stabili, în modul cel mai clar, dogma prezen ei reale atacat de Ioan Scot.

Acest sofist a avut câ iva p rtinitori[147]; dar eroarea sa fu dispre uit de to i b rba ii însemna i ce-i avea atunci Biserica franc [148].

Opiniunea lui Ratramn care, în fond, era aceea i ca i a lui Paschase-Ratbert, i diferit numai în expresie, fu mai bine primit de savan i i adoptat în particular de Raban-Maur[149], ceea ce nu contribui pu in la m rirea onoarei sale.

---

[143] Ereticul Beranger m rturisi c cartea lui Joan Scot îi fusese foarte v t m toare. Aceast carte fu condamnat în 1050 de sinodul din Verceil, dup cum ne spune Durand de Troarn, i condamnat la foc de un sinod din Roma în 1059. Savantul de Marca pretinse c cartea lui Joan Scot era aceea i ca a lui Ratramn, i aceast conjectur fu adoptat de savan ii autori ai *Perpetuit ii Credin ei*. Dar P. Mabillon i P. Noël-Alexandre, între al ii, au demonstrat c cartea lui Ratramn era diferit de a lui Joan Scot, i c cea dintâi era ortodox . (Vezi Natal. Alex., diss. 13, t. VI; Hist. litt. de France de Bened., t. V., p. 338 i p. 424)

[144] Ascelin., Epist. ad Berengar.

[145] Apud D. Luc d'Acheri, Spicileg., t. I, nov. edit.

[146] Ibid. – Haimon lucr mult asupra sfintei Scripturi. El compuse de asemenea o prescurtare de istoria eclezia stic i fu unul din cei mai doc i scriitori ai epocii. (Vezi Hist. litt. de France, t. V, p. 111 i urm.)

[147] Hincm., de Praedest., c. XXXI.

[148] Protestan ii (vezi *Perpetuitatea Credin ei*) au c utat, se în elege pentru ce, s pun în relief pe Joan Scot. "To i istoricii, zic ei, m rturisesc despre el c a fost un personaj de mare spirit i de mare elocin , doctor consumat în toat literatura, preot i monah foarte sfânt, egumen al unei m n stiri de funda iune regal . Ei zic chiar c s-a v zut o lumin miraculoas pe locul în care el a fost ucis, ceea ce-i oblig pe monahi de a-l transporta în Biserica cea mare i de a-i face un monument onorabil lâng altar, cu acest epitaf: *Aici zace Ioan, sfântul filosof care, în via a sa, fu înavu it de o minunat doctrin , i care, în fine, avu onoarea de a se sui, prin martiriu, la împ r ia lui Hristos*".

Protestan ii au confundat pe Ioan Scot cu Ioan, egumenul din Altenay. Ioan Scot nu fu niciodat nici monah nici intrat în Hirotonie, zic savan ii autori ai *Istoriei Literare a Fran ei* (t. V, p. 418), i ar fi destul atâta pentru a-l distinge de doctul Ioan, n scut în Saxonia, pe care regele Elfrid îl cheam , c tre 884, din Fran a în Anglia, i care, dup ce a fost capelan al acestui principe, deveni egumen de Altenay i fu cu cruzime dat mor ii, ceea ce-l f cu s fie onorat ca martir. Ceea ce a contribuit la confundarea a doi b rba i atât de diferi i, este mai ales numele de *Sophista* sau de *în elept* dat egumenului din Altenay. Istoricul contemporan Asser, care a f cut enumerarea savan ilor pe care Elfrid îi cheam în Anglia, vorbe te anume de Ioan din Altenay i nu zice nimic de Ioan Scot. Noel-Alexandre mai ales a elucidat foarte bine aceste dificult i (t. VI, dissert. 14).

[149] Se vede din epistola sa c tre Heribald al Auxerrei, c el fusese consultat asupra acestui punct de acest episcop i de Eigil, egumen din Pruma, i c el îmbr i opiniunea lui Ratramn. De asemenea Blondel, credincios maniei sale, se gr be te de a face din aceste trei personaje atâ ia inamici ai prezen ei reale i ai lui Paschase-Ratbert. Faptul este c imensele opere ale lui Raban sunt pline de m rturisirile cele mai clare în favoarea

Epistola lui Raban c tre Heribald al Auxerrei nu las nici o îndoial asupra naturii discu iunii care se ridic în secolul al IX-lea în privin a c r ii lui Paschase-Ratbert. Epistola sa c tre Eigil, Egumen în Pruma, care-l consultase asupra aceluia i subiect, este înc   i mai clar [150].

El începe prin a stabili prezen a real ca un punct fundamental al credin ei catolice care nu poate fi negat decât de necredincio i, i nu atac pe Paschase decât asupra expresiilor sale. El arat în particular c Iisus Hristos nu sufer din nou de atâtea ori de câte ori se celebreaz sfintele mistere. Aceasta era una din consecin ele exagerate ce se tr gea din cuvintele lui Paschase-Ratbert i una din indica iunile cele mai pre ioase pentru a ne face s apreciem controversa euharistic din secolul al IX-lea. Mul i exagerau dogma prezen ei reale pân la a nu admite aici nimic figurativ. Autorii cei mai în elep i, admi ând ca to i catolicii prezen a real , recuno teau cu toate acestea cu dreptate c corpul euharistic nu era acela i întrucât e vorba de oarecari atribute (însu iri) i de *modul de a fi*, i c înjunghierea sa este figurativ .

În secolul al X-lea, discu iea fu reînnoit de Beranger, arhidiacon din Angers. Noi am v zut c , între Paschase-Ratbert i adversarii s i, nu era vorba despre chestiunea *prezen ei reale*, ci despre *modul de a fi* al corpului lui Iisus Hristos în Euharistie.

Noi credem c Paschase-Ratbert nu d dea decât un sens rezonabil la expresii ca acestea, copiate din P rin ii Bisericii cei mai stima i: "Corpul lui Iisus Hristos care este în Euharistie este acela i ce s-a n scut din Fecioara, ce a fost crucificat, ce a înviat". El în elegea f r îndoial c era acela i întrucât e vorba de *fiin a*, dar nu întrucât e vorba de *forma* sau de *modul de a fi*. Cu toate acestea unii dintre discipolii s i luar aceste expresii în sensul lor riguros, pretinser c corpul euharistic ar fi, atât întrucât e vorba de *fiin* cât i cu privire la *modul de a fi*, acela i ca i corpul natural al lui Iisus Hristos; se g sir chiar care împinser acest absurd sistem pân la ultima consecin   i adoptar opiniunea monstruoas a *stercoranismului*[151].

B rba ii cei mai savan i, ca Raban în secolul al IX-lea i Gerbert în al X-lea, comb tur acest sistem a c rui absurditate putea, în ochii celor simpli, s recad asupra dogmei catolice: cu toate c admiser cu Biserica prezen a real , ei pretinser cu dreptate c corpul euharistic al lui Iisus Hristos, acela i ca corpul s u natural întrucât prive te *fiin a*, nu este acela i întrucât e vorba de *calit ile accidentale*, de *modul de a fi*; c el are acea natur cvasi spiritual cu care vor fi dotate corpurile drep ilor dup învierea general ; c el are calit i supranaturale înc   i mai eminente.

Atare este, întru adev r, adev ratul sentiment admis din toate timpurile în Biserica catolic .

Pe când discipolii, mai mult credincio i decât responsabili, ai lui Paschase-Ratbert, exagerau pân la absurd sentimentul acestui mare b rbat, Ioan

credin ei catolice, i c el nici nu se gânde te chiar ca s o atace în pasajul care a decis pe Blondel s -l pun printre adversarii lui Paschase.

[150] Apud Mabill., Act., t. VI.

[151] Sistem dup care corpul euharistic al lui Iisus Hristos ar fi supus lucr rii digestive a stomacului.

Scot adopta un sistem diametral opus i de asemenea dep rtat de adev rata credin   catolic [152]. Era o manie pentru Ioan Scot de a voi totdeauna s subtilizeze mai mult decât al ii; el atâta voi s spiritualizeze corpul euharistic al lui Iisus Hristos, încât nu-i mai l s nici o realitate, sau cel pu in îl reduse la o realitate vag   i fantastic   ca o emana iune curat inteligibil . În numele filosofiei i al ra iunii, Ioan Scot d dea o dezmin ire Sfintei Scripturi care afirm o realitate pozitiv , în vreme ce stercorani tii mai mult sau mai pu in exagera i contestau filosofiei i ra iunii drepturile lor cele mai legitime.

Dogma catolic , deopotriv dep rtat de aceste dou exagera iuni, d în acela i timp satisfacere i cuvântului divin i ra iunii; c ci cuvântul lui Iisus Hristos este clar: “Acesta este corpul Meu, acesta este sângele Meu”. Drepturile ra iunii înc sunt respectate în dogma catolic s n tos în eleas . Sensurile, într-adev r, nu atest decât ceea ce *li se arat* ; m rturia lor nu merge mai încolo de aceasta, i numai printr-o induc iune, care nu este totdeauna logic , noi ne form m, dup *aparen a* unui obiect, o idee despre *fiin a* îns i a acestui obiect.

În faptele naturale, aceast induc iune este adesea fals . Cu atâta mai mare cuvântul, când un avertisment dumnezeiesc, clar i formal, ne previne contra ei, suntem datori s ne ab inem i s ne mul umim de a primi pur i simplu aceea ce sensurile ne atest , adic *aceea ce se arat* , aceea ce cade sub sensuri. Cât despre realitate, cât despre esen , noi o cunoa tem în Euharistie prin m rturia divin care nu contrazice întru nimic m rturia sensurilor, care ne atest totdeauna ceea ce ele sunt îns rcinate de a atesta; i niciodat nu se va proba c ar fi contrar ra iunii de a admite c , sub *aparen ele* pe care le atest sensurile noastre, n-ar putea exista o esen   alta decât aceea ce am fi condu i de a deduce prin ra ionament, în ceasurile ordinare.

Din punctul de vedere al filosofiei, ca i din punctul de vedere al credin ei, Ioan Scot era dar în eroare. El nu avu p rtinitori pân în secolul al XI-lea. Cartea sa chiar era aproape uitat când Beranger o trase din pulbere i adopt sentimentele eretice ce erau dezvoltate într-însa[153].

Beranger, mai întâi scolastru la Tours, unde î i câ tigase o reputa ie meritat , devenise arhidiacon al Bisericii din Angers. El avea o tiin   real ; dar, dac e s credem pe unul din adversarii s i[154], el ar fi mers, asupra acestui punct, cu preten iile sale prea departe. El f cea pe omul extraordinar, i mersul s u tr da în el mult de ert ciune: umbla cu o gravitate afectat , vorbea cu emfaz   i î i avea mai totdeauna capul vârât în glug (un fel de camilavc la papi ti), pentru a te face s crezi c cugeta adânc. Caracterul s u era, în fine, foarte blând, elocin a sa insinuant ; în moralele sale era neimputabil, dar înalta stim ce avea de tiin a sa îl f cuse atât de înc p ânat în ideile sale, încât inea la ele în interiorul s u, chiar când era obligat s le p r seasc în public.

---

[152] Cartea lui Ioan Scot s-a pierdut. Dar, de vreme ce Beranger declara c a luat opiniunea sa din cartea acestui filosof, cunoa tem astfel opiniunea lui Ioan Scot prin a lui Beranger.

[153] Câ iva autori, printre al ii P r. Mabillon i avva Pluquet, au pretins c Beranger crezuse în prezen a real   i lep dase numai transsubstan ialitatea. Noi credem c ace ti autori s-au în elat i c Beranger avu opiniunea care fu admis de Calvin i de sectatorii s i.

[154] Guitmond. Cont. Berengar. lib. I.

Beranger, dup ce a studiat sub Fulbert de Chartres, se fixase la Tours, pe a c rui coal o f cu s fie una dintre cele mai celebre din Fran a. Dup ce a studiat gramatica i filosofia, el se arunc în vastul câmp al exegezei biblice[155]. El nu aducea deloc în studiul Scripturilor cuno tin ele filologice i istorice ce i-ar fi fost necesare pentru a le p trunde sensul, ci numai o subtilitate de dialectic care nu putea decât s -l conduc la sisteme eronate. Ceea ce se i întâmpl . Fiindc nu se aplica, în lucr rile sale biblice, decât ca s g seasc explica iuni noi, f r a ine cont de interpreta iunile tradi ionale care singure pot s aib o valoare incontestabil , el nu r mase mult vreme întru adev r.

Beranger citise c r ile lui Ioan Scot, al c rui spirit subtil avea mult analogie cu al s u; el citise în particular cartea sa asupra Euharistiei, i fiindc nimeni nu-i adoptase concluziunile eterodoxe, aceasta fu pentru Beranger o ra iune de a le admite, i începu a le propaga. În loc dar de a interpreta, ca toat tradi ia cre tin , cuvintele evanghelice relative la Euharistie, el nu voi s vad în acest mister decât o simpl figur , sau o prezen curat inteligibil .

Beranger comunic mai întâi sistemul s u unor colari s raci pe care el îi nutrea i pe care i-i alipise prin liberalit ile sale; pe urm trimise pe ace ti discipoli s -l r spândeasc în diverse coli ale Fran ei.

Scolastrul din Bec, Lanfranc, aflând astfel c Beranger înv a erorile lui Ioan Scot asupra Euharistiei, se aplic în coala sa de a ap ra credin a catolic . Beranger, informat de aceasta, adres lui Lanfranc o provocare pe t râmul teologic în care el se credea forte.

“Frate Lanfranc, îi scrise el[156], Engelramn de Chartres mi-a raportat c tu ai dezaproba i ai trata de eretic p rerea lui Ioan Scot privitor la misterul altarului, în ceea ce el se opune p rerii lui Paschase pe care tu îl aperi. Frate, dac aceasta va fi a a, î i voi spune cu franche e c este nedemn de tine de a ra iona astfel, c ci tu nu e ti f r inteligen : se vede c nici tu, nici discipolii t i nu sunte i înc destul de versa i în tiin a Scripturilor. M car c nici eu însumi nu sunt destul de abil, a dori totu i, de ar fi posibil, s te aud vorbind asupra acestui punct înaintea oric ror judec tori i oric ror auditori vei voi. A teptând, gânde te-te bine la aceasta: dac tratezi de eretic pe Ioan Scot a c rui doctrin eu o aprob, trebuie de asemenea s dai acela i titlu lui Ambrozie, lui Ieronim i lui Augustin, f r a mai vorbi de mul i al ii”.

Lanfranc trebui s primeasc aceast epistol în momentul în care pleca la un sinod ce papa Leon al IX-lea îl convocase la Roma, i care avu loc în Biserica de Lateran. El nu r spunse dar lui Beranger care, ne tiind de plecarea sa, îi scrisese o a doua epistol în care el aproape se aplauda c a obligat pe Lanfranc s -i adopte opiniunile sale. Vanitatea sa îl f cea f r îndoial s cread c savantul rug tor din Bec se d duse înapoi dinaintea provoca iunii sale.

Purt torul[157] acestei epistole, neg sind pe Lanfranc, o încredin clericilor care, dup ce au citit-o, crezur c doctul scolastru din Bec se unise cu adev rat cu sentimentul eterodox al lui Ioan Scot, î i formar oarecari b nuieli

[155] Guitmond. Loc. cit.
[156] Epist Bereng. ad Lanf. – Ap. Labb. et Cossart. t. IX, pag. 1054.
[157] Lanf., lib. de corp. et sang, Domini, adv. Bereng., c. 4.

asupra purit ii credin ei sale i trimiser la sinodul din Roma epistola care-i fusese adresat .

Aceast epistol a fost citit în sinod, în care se trata chestiunea important a Euharistiei.

Se poate crede c diaconul Petru avea în vedere eroarea lui Beranger, când la sinodul din Reims f cu men iune de oarecari erezii care aveau adep i în Fran a; de atunci f r îndoial (lumea bisericeasc) s-a ocupat dac Hugues de Langres, primul adversar al lui Beranger, n-a p r sit sinodul de frica de a nu fi condamnat ca simoniac. Acest episcop, aflându-se la sinodul din Roma, putu s lumineze pe episcopi asupra adev ratelor opiniuni ale lui Beranger, contra c ruia el se crezuse obligat de a publica o carte[158] pentru a ap ra dogma catolic . Beranger fu condamnat i citat la sinodul din Vercella ce se fix pentru toamna anului 1050. Fiindc epistola adresat de Beranger lui Lanfranc putea da loc de a fi b nuit credin a acestuia din urm , papa îi ordon de a- i expune p rerile sale. El o f cu într-un mod atât de neted i atât de precis, încât tot sinodul fu satisf cut. Fiindc Lanfranc cuno tea perfect opiniunile lui Beranger, papa îl opri lâng dânsul pân la sinodul de la Vercella.

Beranger, pe când era condamnat la Roma, cutreier Normandia[159] pentru a r spândi pe acolo erorile sale. Neprimind nici un r spuns de la Lanfranc, el credea f r îndoial c se temea cineva de a discuta cu el sau c era dispus în favoarea sa. Este probabil c el se duse la Bec unde, neg sind pe Lanfranc, vizit noua m n stire de Preaux, unde egumenul Ansfroi avu oroare de doctrina sa; el se duse de acolo la palatul lui Guillaume, duce de Normandia. Guillaume nu avea nici o preten ie la teologie; cu toate acestea, fiindc chestiunea era grav , el convoc pe to i savan ii ducatului s u la Brionna, spre a discuta cu Beranger.

Lanfranc nu era acolo pentru a lupta cu antagonistul s u; dar doi dintre discipolii s i, Ascelin i Guillaume, îi inur cu demnitate locul, i comb tur pe Beranger cu o a a vigoare, încât el fu obligat de a conveni c cartea lui Ioan Scot con inea erori i c nu o citise pe toat întreag .

El se retr gea ru inat dintr-aceast conferin unde orgoliul s u suferise atât de mult, când afl la Chartres condamnarea doctrinei sale la sinodul din Roma, i cita iunea sa la sinodul din Vercella. Când el trecu la Chartres, se cuno tea deja aici e ecul de la Brionna i condamnarea sa. I se f cur chestion ri mali ioase, i el ie i din ora atât de înt râtat, încât scrise amicilor s i epistole pline de cele mai violente invective contra papei i a sinodului s u.

Cu toate acestea el trimise la Vercella pe doi din cei mai abili discipoli ai s i pentru a-l ap ra. Spre a distruge sup r ciosul efect ce-l produsese zgomotul e ecului s u la Brionna, el public o pretins dare de seam despre conferin , sub form de epistol c tre Ascelin, unul din adversarii s i.

[158] Lanf. loc. cit. – Vid. etiam Mabillon. praefat. in saecul. VI, Bened. – Cartea lui Hugues de Langres se afl printre operele lui Lanfranc, edit. de D. Luc d'Achery, append. pag. 68.
[159] Durand. Troarn. lib. de corp. et sang. Christi, pars 9. – Inter Op. Lanf. append. pag. 106.

"Trecând pe la voi, îi zice el[160], m decisesem de a nu disputa cu nimeni asupra Euharistiei, i unicul meu scop era de a referi despre aceasta episcopilor la care s -i g sesc. Iat pentru ce eu n-am putut s zic aproape nimic în conferin a unde tu r u ai f cut c te-ai aflat".

Nu se vede într-acest s rac preambul vigurosul lupt tor care provoca pe Lanfranc cu atâta îndr zneal .

"Tot pentru acela i cuvânt, continu el, n-am voit s strig prea tare contra acelei damnabile i sacrilege propozi ii a lui Guillaume: *Tot omul trebuie s se apropie la Pa ti de masa Domnului*".

"Pentru ca s vin la ceea ce m-a f cut s scriu aceast epistol , am aflat c Guillaume se l uda c m-a for at s m rturisesc c Ioan Scot ar fi eretic. Dea Dumnezeu s în elegi cât este de imprudent i nepios de a trata astfel pe acest savant! Paschase, s m   tii bine, este singurul care i-a imaginat c substan a pâinii dispare complet în misterul corpului Domnului; dac tu crezi ca el, opiniunea ta este contrar atât sim ului comun cât i doctrinei evangheliei i apostolului. Iat tot ce am zis despre Ioan Scot în conferin : Dup ce am declarat c n-am citit toate operele sale, am zis c   a putea demonstra c el era catolic în cele ce am citit; i aceasta o voi proba prin scrierile P rin ilor pe care i-am citat în epistola mea c tre Lanfranc, unde am pretins c ar trebui s se trateze acei P rin i de eretici, dac s-ar da aceast califica iune lui Ioan Scot. Ad ugam c dac în scrierile sale s-ar g si ceva neexact, eu voi condamna f r dificultate. Vorbeam sincer i nu voiam s intru în privin a aceasta în discu ie.

Cât despre Guillaume, el m întreb dac   a sus ine cu adev rat aceste dou propozi ii ce mi se atribuiau: 1. cuvintele sfin irii probeaz c substan a pâinii r mâne în Euharistie; al 2. bastonul pastoral nu este semnul îngrijirii de sufletele încredin ate acelora care-l poart . Niciodat n-am înaintat a doua propozi ie; pentru cea dintâi, tu po i s - i aduci aminte c eu am demonstrat-o atât de clar, încât cel mai mic colar capabil de a în elege posibil însemnarea cuvintelor ar putea s m în eleag   i s fac   i altora aceea i demonstra iune."

Dar anume tocmai asupra acestui punct fusese el confundat, i el nu vorbea cu atâta aplomb (încredin are, siguran) decât pentru a face iluziune acelora care ar voi s -l cread pe cuvânt.

Ascelin nu l s f r r spuns epistola lui Beranger i restabili adev rul în tot ce se petrecuse la conferin [161]. El îi imput , în particular, c a trunchiat propozi iea lui Guillaume asupra obliga iunii ce are tot credinciosul de a se împ rt i la Pa ti, c ci Guillaume la aceasta pusese o condi ie: "Afar numai dac pentru p catele sale, nu s-ar afla nedemn de un banchet atât de mântuitor; el nu trebuie s se dep rteze însu i de la aceasta, ci numai din ordinul duhovnicului s u."

Trebuie de a se lua în seam conformitatea acestei doctrine cu aceea care fu mai târziu oficial decretat la consiliul din Lateran, sub Innocen iu al III-lea. Crimele i dezordinile care am rau pe Biserica occidental f cuse s se

[160] Epist. Berengar, ad Ascelin.; inter op. Lanfranc. not. p. 24, edit. d'Acheri.
[161] Epist. Ascelini ad Bereng.; inter Op. Lanf. not. p. 45.

piard progresiv pioasa datin ce inea credincio ii de a participa, în fiecare duminic , la banchetul euharistic. Deja, în secolul al IX-lea, Biserica a fost for at de a ar ta ca obligatorie aceast participare pe care primii credincio i o priveau ca pe o favoare; se f cuse atunci împ rt irea obligatorie de trei ori pe an: la Pa ti, la ziua Cincizecimii i la a Na terii Domnului. În secolul al XI-lea, se redusese deja aceast obliga iune numai la Pa ti, i înc se aflau persoane care, ca Beranger, nu voiau s o recunoasc . Fiindc , la aceast epoc , nu era un decret pozitiv asupra acestui punct în Occident, cei indiferen i adoptau aceast opiniune dezm at , i pentru aceasta f r îndoial la începutul secolului al XIII-lea, sinodul din Lateran d du decretul care este înc i ast zi în vigoare i care nu f cu decât s consacre un uz deja pus de mult vreme în practic , dup cum se vede din epistola lui Ascelin.

Acest autor, dup ce a comb tut aser iunile lui Beranger legate de conferin a de la Brionna, îi zice sfâr ind: “Ro e te de a mai ap ra o carte care a fost condamnat la Vercella într-un sinod plenar unde tu însu i ai fost notat de erezie.”

Sinodul de la Vercela[162] se inuse într-adev r la epoca fixat de papa. Cartea lui Ioan Scot fu acolo citit i condamnat în unanimitate, i discipolii lui Beranger fur confunda i (comb tu i cât nu mai tiur ce s r spund) de la primele cuvinte ce voir s pronun e în favoarea înv torului lor.

Erezia lui Beranger f cea mare zgomot în Fran a. Acest ereziarh lucra pe ascuns ca s - i m reasc num rul spectatorilor s i, i adep ii s i alergau în acest scop pe la principalele coli. Ei f cur oarecari tentative la Liége, dar întâmpinar în acest ora gardieni vigilen i ai credin ei, pe episcopul Deoduin, pe scolastrul Adelmann i pe scolastrul Gozechin care semnaleaz cu energie progresele erorii.

“Deschide i ochii, zice el[163], i vede i dogmele pernicioase, falsele opiniuni care ies din academia de la Tours unde prezideaz Beranger, acest apostol al Satanei! Vede i erpii ce ies din cavernele acestui nou Babylon. Oameni îmb ta i de vinul nou, sau mai bine de veninul acestui ereziarh, merg în urma unor înnoiri sacrilege i dau Scripturilor sensuri contrare credin ei. Ei zic, lucru groaznic de auzit! c dumnezeie tile mistere care se s vâr esc pe altarele noastre nu con in decât umbra i nu adev rul. Ei înva aceast eroare cu atâta artificiu, încât am gesc pe un mare num r de clerici nomazi pe a c ror simplicitate o în eal sau le a â curiozitatea. Ace ti novatori îi fac s vad suprafa a Scripturilor, ca pe o cale sigur care-i conduce la palatul în elepciunii, ca pe o potec dreapt care-i conduce la limanul mântuirii. Dar de îndat ce au intrat pe aceast cale, ei îi încurc în mrejele filosofiei lor sofistice i în silogismele lor cap ioase, îi dep rteaz din calea mântuirii i-i arunc în abis.”

Principalul sectator al lui Beranger era Eusebiu Brunon, episcop d’Angers. Ceilal i episcopi fur alarma i de progresele ereziei, i, în unire cu

---

[162] Lanfranc., lib. de corp. et sang. Domini, adv. Berangar., c. 4.
[163] Ap. Mabillon. Analect.

seniorii sf tuir pe regele Enric de a aduna un sinod la Paris. În i i i ereticii îl solicitar [164]; pentru aceasta Enric îl convoc pentru 16 Octombrie (1050).

Deoduin, episcop de Liége, aflând c trebuia s se in acest sinod, scrise în privin a aceasta regelui Enric. “Zgomotul s-a r spândit, zice el[165], în toat Germania c Brunon, episcop d’Angers, i Beranger din Tours, reînnoind vechile erezii, pretind c corpul Domnului nu este un corp real, ci o umbr i o pur figur ; atac c s toria legitim , i botezul pruncilor[166]. Se zice de asemenea c zelul vostru pentru Biseric v-a inspirat de a convoca un sinod pentru a-i convinge în public i a sc pa de aceast pestilen ilustrul vostru regat. Acest proiect este demn de un mare rege, i dea Dumnezeu ca s pute i s -l executa i i s pedepsi i, dup cum merit , pe autorii acestor blesteme! Cu toate acestea noi nu credem c voi o ve i putea face în sinodul vostru; c ci Brunon este episcop i nu poate fi condamnat decât de papa. Iat ceea ce ne întristeaz , pe noi credincio ii fii ai Bisericii: noi ne temem c dup ce ve i fi ascultat pe eretici în sinodul vostru, nu ve i putea s -i pedepsi i, c ci dintr-aceea va rezulta un mare scandal pentru popor, care va crede c n-a fost cu putin ca s -i conving acolo cineva c sunt în eroare. Noi rug m pe Maiestatea Voastr de a nu lua în seam cererea ce v-au f cut ereticii, c ci ei nu solicit un sinod decât pentru c se in asigura i c nu vor fi pedepsi i. Ave i dar grij de a face ca s fie sinodul vostru prealabil autorizat de papa, sau mai bine nu v gândi i deloc ca s da i l muriri sectatorilor: nu trebuie de gândit decât a-i pedepsi. A trebuit s se asculte ereticii când chestiunile nu erau înc bine aprofundate; dar ast zi, ce trebuin este de un sinod pentru a l muri chestiuni atât de bine definite de sinoade i de P rin i?”

Deoduin, dup ce a citat mai multe pasaje de la sfântul Chiril, de la sfântul Ambrozie i de la sfin itul Augustin asupra prezen ei reale, c s toriei i botezului copiilor, conchide astfel:

“Noi credem dar c Brunon i Beranger trebuie s fie privi i ca ni te eretici deja condamna i. Voi nu mai ave i decât s delibera i cu episcopii vo tri i cu ai no tri, cu împ ratul amicul vostru i cu papa, despre puni iunea ce ei o merit .”

Aceste din urm cuvinte sunt de însemnat. În ochii lui Deoduin erezia atac imperiul cre tin, i to i reprezentan ii autorit ii trebuie s concure la stingerea unei erori funeste care îi amenin unitatea sa.

Enric nu crezu c trebuie s in cont de epistola episcopului de Liége, i sinodul se inu la data fixat [167]. Acolo se afla un mare num r de episcopi, de clerici i de seniori. Regele însu i asist . Beranger, în loc de a se înf i a, dup cum primise ordin, se retrase la Angers lâng Brunon, protectorul s u. Pentru aceasta nu se proced mai pu in la examinarea cauzei sale. Isembert, episcop de Orleans, care asistase la sinodul din Roma unde Beranger fusese condamnat

[164] Cel pu in aceasta o zice Deoduin în epistola citat aici mai jos.
[165] Epist. Deoduin; ap. Mabill. analect.
[166] Guimont, unul din adversarii lui Beranger, ne spune de asemenea c acest eretic atac c s toria i botezul copiilor.
[167] Durand. Troarn. Lib. de Corpore Christi, pars 9-a. – Inter op. Lanfranc., append.

pentru prima oar , produse o lung epistol a ereticului: "Ordona i, zise el episcopilor, ca s se citeasc aceast epistol . Nu c tre mine a fost ea scris ; dar am prins-o i am luat-o cu for a de la purt torul care trebuia s o remit unuia din amicii s i, anume Paul." Se crede c acesta este Paulin, primiceriul Metzului. Aceast epistol fu citit , dar P rin ii sinodului fur atât de scandaliza i de dânsa, încât îi întrerupser de mai multe ori citirea pentru a- i m rturisi indigna iunea lor. Se condamn cu o voce unanim Beranger, adep ii s i i cartea lui Ioan Scot din care ei î i extr seser erorile lor. Se declar pe urm c dac Beranger i sectatorii s i nu s-ar retracta, toat armata Fran ei, având în capul s u clerul îmbr cat în ornamentele sacerdotale, va porni contra lor spre a-i prinde, în orice parte ar fi, i a-i da mor ii.

Dup opiniunea comun , erezia era o crim politic .

Fiindc m n stirea Sfântului Martin era o feud ce inea de regele, care purta (acolo) chiar titlul de stare , Beranger, în calitatea sa de canonic al acestei m n stiri, îi era imediat subordonat. Enric îl priv dar, dup consiliul din Paris, de veniturile la care avea drept din bunurile m n stirii. Beranger, mai sensibil pentru pierderea venitului s u decât pentru a credin ei sale, scrise egumenului Richard, amicul s u, de a se interesa pe lâng regele în favoarea sa[168], i de a-i spune c el se va oferi s probeze c Ioan Scot fusese pe nedrept condamnat la Vercella. "Regele, adaug el, trebuie s tie c Ioan Scot n-a scris decât dup rug mintea lui Carol cel Mare, predecesorul s u, atât de zelos pentru religiune. De team ca s nu prevaleze eroarea b rba ilor gro i i ignoran i din vremea aceea, el îns rcin pe acest savant b rbat ca s culeag din Scripturi cu ce s -i scape din r t cire."

Ioan Scot scrisese, într-adev r, din ordinul lui Carol cel Ple uv: aceasta nu era o prob c cartea sa era foarte catolic . Beranger reclam înc i sprijinul tezaurului m n stirii Sfântului-Martin. "Dac ai ocaziune, îi zice el[169], de a vorbi regelui, ai bun tatea de a pune un cuvânt în favoarea mea, pentru a excita liberalitatea sa, pietatea sa, comp timirea sa, i a-l face s m desp gubeasc , prin vreo generozitate, de paguba ce mi-a f cut, mie care sunt un cleric al Bisericii sale."

Se poate crede c el solicit de asemenea protec iunea lui Frolland, episcop de Senlis; cel pu in acest episcop reu i de a face pe regele s cread c Beranger era un preot virtuos care n-ar fi persecutat decât de invidio i gelo i de meritul s u. Frolland[170] în tiin pe Beranger despre succesul ce avusese pe lâng regele, i fiindc era bolnav în momentul când îi scria, el se recomand rug ciunilor sale. Frolland nu era f r îndoial p rtinitor al erorilor lui Beranger; este probabil c stima sa pentru persoana acestui eretic îl f cea s interpreteze într-un mod binevoitor ni te opiniuni condamnabile. Oricum ar fi, creditul s u pe lâng rege împiedic ca decretul Sinodului din Paris s nu fie pus în executare. Beranger r mase cu toate acestea lipsit de titlul s u canonic; dar

[168] Epist. Berengar.; ap. D'Acheri spicileg. nov. edit., t. III. p. 400.
[169] Ap. Mabill. praef. in saecul. IV. Bened.
[170] Ap. D'Acheri spicileg. t. III. p. 399.

episcopul d'Anger, amicul s u, îl f cuse arhidiacon al Bisericii sale deja de mult vreme[171].

F r îndoial c tre aceast epoc Beranger primi o epistol de la Adelmann, scolastrul din Liége, i care fu apoi episcop de Bressa. În numele vechii lor amici ii i a venerabilului lor înv tor Fulbert, el îl conjur , în epistola sa, de a nu turbura Biserica predicând o detestabil erezie.

"Te numesc, fratele meu, îi zice el[172] cu toate c e ti mai tân r decât mine, din cauza dulcei intimit i în care am vie uit la Chartre, la coala venerabilului nostru *Socrate*. Platon mul umea naturii c l-a f cut s se nasc în timpul Socratelui s u; dar noi, cu mai mult dreptate ne putem glorifica de al nostru, de acest b rbat atât de cre tin, atât de catolic, pe a c rui în elepciune, via sfânt , doctrin salutar le-am experimentat, i care ast zi f r îndoial roag pe Domnul pentru noi. El desigur î i aduce aminte de noi, ne conjur înc de a merge, pe urmele sfin ilor P rin i, c tre sfânta cetate în care locuie te acuma, f r a ne l sa ca s r t cim în c r rile erorii. Nu- i aduci aminte de acele conversa iuni mi c toare ce avea el cu noi, în gr dini a sa, lâng oratoriu (biseric); acele lacrimi mântuitoare ce v rsa el când ne vorbea i pe care i le smulgea (producea) credin a sa i dragostea sa pentru noi? Domnul, scumpul meu frate, s te prezerve (fereasc) de a intra în acele c i întunecoase pe care ni le indica p rintele nostru Flubert! O! de ar da Dumnezeu s fie mincino i aceia care public pretutindeni c tu e ti separat de unitatea Bisericii, i c ai sentimente contrare credin ei catolice în privin a corpului i sângelui Domnului jertfit în fiecare zi pe altar, în tot P mântul. Dup dân ii, tu ai zice c ceea ce se ofer pe altar nu ar fi nici adev ratul corp nici adev ratul sânge al lui Iisus Hristos, ci numai o figur i o asem nare.

Auzind vorbindu-se despre aceasta sunt acuma doi ani, m hot râi s - i scriu i s te întreb ca s aflu de la tine însu i cum merge lucrul. Dar fiindc amicul t u Paulin, primiceriul Metzului, este ceva mai apropiat de tine, îl rugai s se îns rcineze cu aceasta i-mi promise. El nu a f cut nimic pân acuma, dar Dumnezeu mi-a înlesnit o alt ocaziune de a- i scrie. Te conjur dar, pe milostivirea lui Dumnezeu, i pe memoria scumpului nostru Fulbert, de a nu turbura nicicum pacea Bisericii catolice pentru care atâtea mii de martiri i atâ ia sfin i doctori au luptat, i pe care atât de bine au ap rat-o, încât to i ereticii au r mas ru ina i."

Adelmann stabile te apoi credin a catolic în privin a Euharistiei, dup cuvintele Scripturii.

Se credea la Liége, dup cum o atest epistola lui Deoduin, c Beranger refuza de a crede în realitatea corpului euharistic al lui Iisus Hristos, pentru c el ar fi de p rerile vechilor gnostici, c Mântuitorul n-ar fi avut decât un corp fantastic i curat aparent (cu n lucire). Nu era aceasta îns opiniunea lui Beranger. El admitea c Iisus Hristos avusese un adev rat corp i c corpul euharistic este *adev rat* în acest sens c nu este fantastic, dar nu admitea c

[171] El avea acest titlu în 1040 când asist la sfin irea Bisericii din Vendôme – V. Mabill. praefat. in saecul. VI. Bened.
[172] Biblioth. PP., t. XXIII.

acest adev rat corp se afl *în realitate* sub aparen ele euharistice, ci numai într-un *mod inteligibil*, dup cum zicea Hugues de Langres[173]. În acest sens r spunse el lui Adelmann. Dup ce l-a asigurat despre puritatea credin ei sale, el adaug [174]:

"Ai auzit zicându-se c eu nu a admite în Euharistie adev ratul corp i adev ratul sânge al lui Iisus Hristos. S tii c eu totdeauna am fost dep rtat de opiniunile maniheilor. Acordând c un lucru poate deveni corpul i sângele lui Iisus Hristos, trebuie neap rat s acord c acesta este un adev rat corp, c ci Iisus Hristos a avut un corp omenesc i nu un corp fantastic, dup cum credeau ereticii. Eu zic c , dup Scriptur , pâinea i vinul devin corpul i sângele lui Iisus Hristos, prin urmare nu pot nega c dup sfin ire pâinea i vinul nu ar fi, pentru *credin* i pentru *inteligen* , adev ratul corp i adev ratul sânge al lui Iisus Hristos."

Aceste cuvinte, în aparen atât de formale, cuprindeau cu toate acestea toat eroarea lui Beranger. Dac el ar fi fost catolic, n-ar fi zis c pâinea i vinul ar fi corpul i sângele lui Iisus Hristos, ceea ce este fals; ci c corpul i sângele sunt în realitate sub aparen ele euharistice; i fiindc , dup el, pâinea i vinul ar exista substan ial în misterul altarului, pâinea i vinul *ar reprezenta* pentru credin i pentru inteligen adev ratul corp i sânge al lui Iisus Hristos; ele ar fi (astfel) pentru credin i pentru inteligen , adic într-un mod curat inteligibil, i nu în realitate. Beranger se servea voios de echivocuri pentru a- i ascunde adev ratele sale sentimente de c tre aceia pe care tia c nu-i poate num ra printre adep ii s i[175].

Opiniunile lui Ioan Scot, sus inute de Beranger, fiind condamnate de papa i de episcopii occidentali, se primi ca ortodox cartea lui Paschase-Ratbert. Dar curând mul i o interpretar într-un mod exagerat i c zur în ceea ce s-ar putea numi *materialismul euharistic*.

Opozi iea ce întâmpin Beranger degener în reac iune fanatic . Materialismul prezen ei reale merse atât de departe încât, dac ne referim la chestiunile de detaliu ridicate de un mare num r de teologi occidentali, putem afirma c ei întru aceasta c zur în sistemul pe atât de necurat pe cât de absurd desemnat, în evul mediu, sub titlul de *stercoranism*. Nu voim nici chiar s indic m chestiunile discutate de ace ti teologi; ne vom mul umi de a trimite (pe cititori) la opera *practic* cea mai grav i cea mai decent ce s-a publicat asupra acestui subiect: *Tratatul despre Sfintele Mistere* de Collet. Va g si cineva acolo detalii care vor da o idee despre chestiunile tratate în operele mai pu in grave i mai pu in moderate.

---

173 Hug. Lingon. Tract. de corp. et sang. Dom. cont. Ber.; inter op. Lanf. append.

174 Ap. Mabill. praefat. in saecul. IV. Bened. Part. 2. § 38 – Noi nu tim pentru ce P r. Mabillon nu prive te aceast epistol ca r spuns (loc. cit. § 20): Quae epistola ad nos non pervenit. Epistola lui Beranger c tre Adelmann, pe care el o citeaz mai departe, ne pare tocmai a fi acest r spuns.

175 Autorii care au crezut c Beranger admitea prezen a real , din cauza afecta iunii sale de a se servi de cuvintele: *Adev ratul corp al Domnului*, nu luaser aminte la imputarea nefondat ce i se f cuse (lui Beranger) c nu admite, ca i gnosticii, decât un corp fantastic. Beranger se ap r de aceast imputare, dar nu admite pentru aceasta realitatea.

Biserica Roman apuc pe povârni ul ce-i imprim mi carea reac ionar contra ereziei, i credin a sa în prezen a real se transform pu in câte pu in într-un materialism tot a a de opus adev ratei doctrine ca i falsul spiritualism protestant.

Cultul ce-l d ea Euharistiei este o prob despre aceasta palpabil   i necontestabil . Acest cult are de obiect special *corpul lui Hristos*.

Dup cum am demonstrat-o, când am tratat despre cultul Sacrei-Inimi, nu poate cineva, f r a c dea în nestorianism, s dea un cult uneia din cele dou naturi ale lui Iisus Hristos; c ci transform aceast natur în *persoan* . Dup vechea doctrin catolic , *persoana* lui Iisus Hristos merit un cult, pentru c aceast persoan este divin . Natura divin a lui Iisus Hristos nu poate fi obiectul unui cult special; nu i l-ar putea da cineva decât separând aceast natur de a Tat lui i de a Sfântului Duh; negând cu aceasta, prin urmare, în Dumnezeu, unitatea de natur sau de esen .

Nici natura uman a lui Iisus Hristos nu trebuie s fie obiectul unui cult special. Dac separ cineva aceast natur de natura divin , nu r mâne decât un obiect uman, care nu are nici un drept la cult; ceva mai mult, transform aceast natur în personalitate, i admite, de nu explicit, cel pu in logic, dou persoane în Iisus Hristos, ceea ce constituie nestorianismul.

Iat pentru ce Biserica primar a voit ca cultul s se dea numai persoanei divine a lui Iisus Hristos, i a condamnat orice cult particular dat uneia din cele dou naturi sub pretext c acest cult s-ar adresa implicit persoanei.

Cum s-a putut l sa dar Biserica roman s fie târât în erorile care sunt cuprinse în cultul special ce d ea inimii lui Iisus i *corpului s u euharistic*? Trebuie observat cu luare aminte c s rb toarea instituit într-un spirit de reac iune contra sistemului lui Beranger este anume s rb toarea *Corpului lui Hristos*. Aceasta este califica iunea sa liturgic , dup cum se poate vedea din *Liturghierul roman*; diversele numiri ce s-au dat acestei s rb tori la unele na iuni, f r a fi mai exacte în ele însele, nu au caracterul oficial al celei care a fost admis în c r ile liturgice ale Bisericii Romei.

Ast zi când aceste c r i sunt impuse în toat Biserica occidental , nu poate cineva ridica nici o discu ie relativ de califica iunea admis pentru s rb toarea lui *Corpus Christi*. Atât de pu in o poate cineva ridica în Biserica roman încât novatorii care au lucrat, în secolele al XVII-lea i al XVIII-lea, s fac a se admite cultul Sacrei-Inimi, se autorizau de cultul stabilit i privit ca legitim al *corpului lui Hristos*. Dac este legitim de a da un cult special *corpului*, este de asemenea legitim de a da unul i *inimii* care este o parte a corpului.

Acest ra ionament *ad hominem* putea s astupe gura teologilor romani, care se opuneau inov rii iezuitice a cultului Sacrei-Inimi; dar el nu are nici o valoare pentru catolicii *adev ra i*, adic pentru aceia care se in în doctrina primelor secole i care condamn deopotriv atât cultul *corpului* lui Hristos cât i acela al *inimii* sale, ca dou manifesta iuni ale doctrinei nestoriene.

Din s rb toarea lui *Corpus Christi* au ie it diverse rituri care au sfâr it prin a forma partea principal a cultului romanist. Procesiunile i *Salut rile*

Sfântului Mister au fost formele cele mai solemne ale cultului, pân în momentul în care ele au cedat locul la ni te devo iuni mai noi i mai conforme cu falsul sentimentalism dezvoltat de direc iunea iezuitic . Ast zi congrega iunile Sfântului Mister i Sfântul Mister însu i nu mai au favorurile poporului pietos. Trebuie acestui popor *luni ale Mariei, luni ale Sfintei-Inimi, luni de pelerinaje*. Apari iunile de la Salette i chiar cele de la Lourdes r mân de nimic înaintea Margaritei-Mariei Alaloque i a pelerinajului de la Paray-le-Monial.

Cultul Sfintei-Inimi, pus mai întâi în al doilea plan, în anul liturgic, dup al lui *Corpus Christi*, a luat acum întâietatea. Cultul lui *Corpus Christi* este deja acum cam b trâior, al Sfintei-Inimi este în virilitatea sa juvenil . Dar, în Biserica roman , care înc se mai laud câteodat cu imutabilitatea sa în conservarea doctrinei revelate, nu iube te nimeni nimic atât de mult pe cât ceea ce este nou i de curând inventat.

Cu toate acestea, cultul lui *Corpus Christi*, sau adora iunea special adresat corpului lui Hristos, este înc una din dogmele necontestate ale Bisericii romane, i o prob evident , palpabil , c ea a r t cit din credin .

Ea a r t cit în dou moduri, întâi pentru c profeseaz astfel nestorianismul, ca i prin cultul Sfintei-Inimi; afar de aceasta, pentru c a materializat, prin acest cult, ceea ce trebuia s conserve un caracter de nematerialitate.

În Biserica catolic oriental , se crede în prezen a real a lui Iisus Hristos în Euharistie, în împ rt irea real cu corpul i cu sângele lui Iisus Hristos, sub simbolul pâinii i vinului sfin ite; se venereaz pâinea i vinul sfin ite, se conserv cu respect pentru bolnavii care doresc s se împ rt easc (cu ele) mai înainte de a pleca în cealalt lume; dar ea nu a materializat credin a în realitate.

Este de ajuns de a admite c pâinea i vinul sfin ite r mân, pentru *sim urile noastre*, aceea ce erau mai înainte de sfin ire, pentru a nu c dea în chestiunile ridicole ridicate de *materiali tii* Euharistiei, i în toate erorile care sunt consecin a lor.

Realitatea este mai degrab compromis decât ap rat prin exagera iunile materialiste ale Bisericii romane. Adev rul catolic se afl într-un just mijloc între aceste exagera iuni materialiste i între exagera iunile zise *spirituale* ale calvini tilor. Acestea din urm devin atât de subtile încât exclud orice realitate chiar *spiritual* . Cele dintâi sunt atât de ridicole încât fac din dogma prezen ei reale o imposibilitate, adic , un lucru pe atât de nedemn de Dumnezeu pe cât de inadmisibil de ra iunea omeneasc .

Am nuntele în care noi am intrat au indicat dou curente în doctrina Bisericilor occidentale: unul care ajunge la falsul spiritualism al lui Calvin; cel lalt la materialismul roman.

Acesta din urm este o eroare cu atât mai periculoas cu cât ea face dogma prezen ei reale neprimit de s n toasa ra iune.

Noi am expus în ce mod Biserica roman a fost condus la un materialism contrar adev ratei no iuni a Euharistiei, i cum acest materialism a

condus-o la nestorianismul ce-l profeseaz dând *corpului* euharistic al lui Hristos o adora iune special .

Aceste dou erori nu sunt nega iea prezen ei reale, dar ele o denatureaz într-atâta încât este cineva în drept de a zice c Biserica roman nu a conserva adev rata no iune a acestei prezen e reale, m car c profeseaz aceast dogm foarte explicit. Exagerarea, într-o doctrin , nu este mai pu in pernicioas decât mic orarea sa. Adev rul catolic nu poate fi nici augmentat, nici mic orat, el trebuie s r mân acela i în toate timpurile, i o Biseric care adaug unei dogme o opiniune ce o denatureaz nu este mai pu in eretic decât aceea care scade din dogm o parte esen ial .

Dup acest principiu, Biserica roman este eretic în credin a sa în prezen a real , ca   i Calvin. Dac acesta din urm a exagerat spiritualismul euharistic pân la a distruge realitatea, Biserica roman a exagerat dogma prezen ei reale în sensul unui materialism inadmisibil, i a atribuit corpului i sângelui lui Hristos, în Euharistie, ceea ce nu poate conveni decât pâinii i vinului, care, dup sfin ire, r mân *pentru sim urile noastre*, acelea i ca mai înainte de sfin ire.

Dup aceast no iune general a credin ei Bisericii papale, noi avem s examin m pe celelalte erori ale sale relative la Euharistie. Ele sunt numeroase.

Ea a r t cit (din credin): 1. cu privire la *materia* Misterului, adic , în ce prive te pâinea care trebuie s fie sfin it ; 2. în privin a *formei* Misterului; adic , în privin a formulei de sfin ire; 3. în privin a împ rt irii s-a ab tut în trei moduri. Ea nu împ rt e te pe credincio i din aceea i pâine sfin it ; refuz împ rt irea copiilor; nu confer împ rt irea decât sub specia pâinii, adul ilor, ba chiar episcopilor i preo ilor care nu slujesc. 4. ea s-a ab tut permi ând de a se celebra liturghii private; 5. în fine, ea a f cut în riturile liturghiei, schimb ri care-i denatureaz spiritul.

S expunem aceste diferite erezii, erori, sau înnoiri ilicite.

În secolul al XI-lea, se mai inea înc obiceiul în Occident de a sfin i o singur pâine, de o dimensiune destul de mare i care servea pentru împ rt irea preotului i a credincio ilor. Cardinalul Humbert atesta aceasta pozitiv în 1054, în opera sa în favoarea pâinii azyme îndreptat contra patriarhului de Constantinopol Michael Cerulariu[176]. Cu toate acestea, c tre sfâr itul aceluia i secol, Bernard, preot din Constan a, în notele sale asupra Hirotoniei romane, atesteaz c pâinea euharistic era redus , în timpul s u, la mici propor ii. În secolul al XII-lea, i se d duse forma unei buc i de moned [177]. În acela i secol se f cur *hostioare* special destinate credincio ilor, care, de atunci, nu se mai împ rt ir din aceea i pâine cu preotul[178].

La început, pâinea euharistic de care se servea (Biserica) în Occident era, ca în Orient, pâine ordinar [179] în care se punea aluat. P rintele Sirmond,

[176] Mihail Celularie, patriarh de Constantinopol intre 25 martie 1043 – 2 noiembrie 1058.
[177] Ernulp. Episc. Roff. Epistol. ad Lambert. ap. d'Acheri, Spicil., T. 2.
[178] Eodem saeculo (Duodecimo), breviores hostiae quas populo communicanti distribuimus *adhiberi coeperunt*. (Juenin. Comment. de Sacrament. Dissert., IV., C., 1. Art. III, no. 4)
[179] Adic pâinea dospit .

iezuit, convine c , în Occident ca în Orient, pâinea cu aluat fu în uz în cursul primelor nou secole; c Biserica roman schimb uzul antic, din sfâr itul secolului al IX-lea pân în prima jum tate a celui de al unsprezecelea[180].

Cardinalul Bona[181] adopt opiniunea p rintelui Sirmond.

P rintele Mabillon emise, este adev rat, o nou opiniune contrar [182]. Dar noi avem de a interveni în aceast discu ie, i constat m numai c argumentele p rintelui Sirmond, acceptate de cardinalul Bona au fost atât de pu in distruse de savantul benedictin încât teologii romani cei mai doc i se refugiar într-un sistem care ar da dreptate amânduror opiniilor i care consist întru a zice c , în primele secole, se servea (Biserica) în mod indiferent de pâine azym sau de pâine cu aluat[183]. Ei adaug c nici grecii nici latinii n-au drept ast zi de a schimba obiceiul Bisericii lor[184].

Acest sistem nu este învederat decât un mijloc de a sc pa *de faptul* constatat de Sirmond i de Bona i dup care Biserica roman ar fi schimbat, cu începere de la sfâr itul secolului al IX-lea, vechiul obicei urmat dintru început de Biserica universal .

Adev rat s fie c pâinea azym ar putea fi materia Euharistiei?

Aceasta este o chestiune care a fost foarte viu agitat , i amândou opiniunile contradictorii au avut numero i i energici ap r tori. Noi nu o vom discuta i Biserica nu s-a pronun at asupra acestui punct. Trebuie cu toate acestea s facem s se observe c este o mare diferen între pâinea azym , a a cum este fabricat ea, spre exemplu de iudei, i a a cum fu f r îndoial în Biserica roman la începutul înnoirii, i între aceea care este fabricat ast zi. Aceasta din urm , este ea oare pâine, în accep iunea uzual a cuvântului? Nu, învederat. Este oare de ajuns ca, într-o compozi iune de f in i de ap nesupus unei adev rate coaceri, aceast f in i aceast ap s existe, pentru ca s numeasc cineva aceast compozi iune pâine? O poate cineva sus ine; dar se poate sus ine i contrariul. De aici rezult c este nesigur c Biserica roman ar fi conservat adev rata materie a misterului euharistic, i c sfin irea sa ar fi valid .

Astfel ne pare c trebuie pus ast zi chestiunea între Biserica ortodox i Biserica latin . Ea câ tig incontestabil mult mai mult gravitate decât în epoca în care Biserica oriental începu s impute Bisericii latine c se serve te cu pâine azym , pentru c aceast pâine era atunci adev rat pâine, m car c nu con inea aluat; în vreme ce, în urma modifica iunilor la care azyma a fost supus , Biserica papal se serve te ast zi, pentru celebrarea Euharistiei, de o materie care nu poate fi pâine.

Întru ceea ce se ine de *forma* misterului, dup cum zic scolasticii Bisericii latine, adic de formula sfin irii, exist o deosebire foarte grav între Bisericile de Orient i cele de Occident.

---

180 Sirmond de Azymo.
181 Bona. Rerun. Liturg. Lib. I, C. 23.
182 Mabill. Praefat. ad saecul. III. Bened
183 Juenin. Comment. de Sacrament. Dissert., IV, C. I. Art. 4. § 5, no. 1.
184 Ibid. § 3.

Se crede, în Biserica latină, că pâinea şi vinul sunt sfinţite de preot în momentul în care el face pomenire de instituirea misterului, şi în care repetă, *într-un mod istoric,* cuvintele instituirii: “Luaţi, mâncaţi, acesta este corpul meu… Beţi dintru aceasta toţi, acesta este sângele meu…”

Toate Bisericile orientale, fără excepţiune, cred că sfinţirea nu are loc în momentul în care preotul istoriseşte ceea ce s-a petrecut la ultima cină, ci gândul, după care a invocat (chemat) pe Sfântul Duh, preotul îl roagă ca să binecuvânteze şi să sfinţească darurile cu graţia sa cea atotputernică.

Se poate cineva îndoi că invocarea Sfântului Duh există în realitate în Liturghia romană urmată astăzi în toată Biserica latină. Ea exista în multe liturghii vechi occidentale, spre exemplu, în liturghia spaniolă sau mozarabică. Ea există încă în liturghia scoţiană. Dar poate cineva afirma pozitiv că ea există într-un mod echivalent în rugăciunile Canonului roman? Noi credem că se poate cineva îndoi despre aceasta. Va fi dar *îndoială* în privinţa validităţii sfinţirii în Biserica romană, tot ca şi în privinţa materiei misterului. Îndoiala nu ar exista dacă ar fi absolut sigur că Canonul liturghiei n-a suferit nici o modificaţiune de la secolul al VIII-lea încoace. Dar este una ca aceasta absolut sigură[185]? Un fapt sigur este că vechile liturghii atribuite sfântului Iacob şi sfântului Clement al Romei, conţin invocarea către Sfântul Duh, precum şi a sfântului Vasile şi a sfântului Ioan Chrysostomu. Poate cineva crede că vechea liturghie romană va fi făcut *singură* excepţiune în Biserică[186]?

Este oare destul de a zice, cu cea mai mare parte a teologilor romani, că Iisus Hristos sfinţi prin cuvintele instituirii? Noi nu ne temem de a o spune că acest argument este ridicol. Iisus Hristos pronunţând aceste cuvinte: “Acesta este corpul meu… acesta este sângele meu…” nu le pronunţă într-un mod *istoric*, ci într-un mod pozitiv care purtau cu ele efectul lor. Poate cineva afirma că lucrul s-ar petrece tot aşa şi cu preotul?

Părintele Lebrun[187] a emis un sistem intermediar. El afirmă că sfinţirea se face cu puterea cuvântului instituirii, dar adaugă că rugăciunea Bisericii este de asemenea necesară pentru ca efectul să se producă, şi priveşte ca formulă a sfinţirii toată rugăciunea *Quam oblationem*… care ar cuprinde deopotrivă şi invocarea Sfântului Duh.

Asupra acestei chestiuni, ca şi asupra chestiunii cu pâinea euharistică, se vede că teologii romani cei mai gravi încearcă oarecari mijloace de conciliere, spre a ascunde pe cât va fi posibil poziţiunea neplăcută în care Biserica lor s-a pus prin schimbările sale continue.

Biserica romană avea la început acelaşi obicei ca şi Biserica orientală în privinţa dimensiunii pâinii sfinţite. După cum am stabilit mai sus, ea în secolul al XII-lea sfinţi o hostie pentru preot, şi hostii mai mici pentru credincioşi. Ea a distrus astfel unul din cele mai atingătoare mistere ale împărtăşirii. Sfântul Paul

---

185 Este chiar sigur că el a suferit un mare număr de modificaţiuni în mai multe Biserici. V. D. Martene, De antiq. Eccl. Relib. Lib. I, C. 4, art. 9.

186 Se ştie că Sacramentarele Sfântului Gelasiu şi Sfântului Grigore cel Mare, nu ne sunt cunoscute decât prin manuscrise posterioare secolului al optulea, şi care au putut fi interpolate, ca atâtea alte monumente, de copişti. Nu poate cineva dar afirma că chemarea Sfântului Duh nu se afla într-însele de la început.

187 Explication de la messe, t. I. Part. 4, art. 6.

îl indicase prin aceste cuvinte: “Pocalul binecuvântării, ce am binecuvântat, nu este el împărtăşirea cu sângele lui Hristos? Şi pâinea ce am frânt, nu este ea împărtăşirea cu corpul Domnului? Deşi numeroşi, noi nu suntem decât o singură pâine, decât un singur corp, noi toţi care ne împărtăşim dintr-o pâine unică.” (I. Corint. X, 16, 17.)

Împărtăşirea dintr-o singură pâine euharistică este simbolul unităţii chestiunilor care nu formează decât un singur corp, în corpul şi sângele lui Hristos cu care ei se împărtăşesc.

Prin invenţiunea hostioarelor pentru credincioşi, Biserica romană a nimicit unul din cele mai atingătoare mistere ale cuminecării; ea a considerat ca neavenite cuvintele sfântului Paul care arăta atât de clar ce importanţă se dădea, în timpul apostolilor, împărtăşirii dintr-o pâine unică sfinţită; ea a pus la o parte exemplul lui Iisus Hristos chiar care a sfinţit o singură bucată de pâine pe care o distribui apostolilor săi.

Poate fi o Biserică neimputabilă, când ea dispreţuieşte astfel exemplul lui Iisus Hristos, şi un obicei primitiv sub care apostolii vedeau un atât de atingător şi atât de profund mister?

Noi nu ezităm dar de a o spune că Biserica română s-a făcut culpabilă, prin invenţiunea hostioarelor pentru credincioşi, de o inovaţiune foarte blamabilă.

Ea s-a făcut deopotrivă criminală, desfiinţând împărtăşirea copiilor.

Când Bisericile occidentale, târâte în schismă de papalitate, se separară de Orientul catolic, ele pierdură întru atâta simţul creştin, încât teologii lor imputară Bisericilor orientale împărtăşirea copiilor ca un abuz enorm. Protestanţii îşi uniră clamorile lor cu ale romanilor. Trebuie să o spunem că ei erau mai interesaţi decât aceştia din urmă de a striga în contra *abuzului* Orientului, căci el le distrugea teoria împărtăşirii *prin credinţă* cu corpul şi sângele lui Hristos.

Uzul de a da împărtăşirea copiilor nu a încetat, în Biserica romană, decât în secolul al XII-lea[188]. Consiliul de la Trident[189] recunoaşte antichitatea acestui uz; nu îndrăzneşte să blameze pe cei ce-l observau în bisericile în care se va fi conservat încă în secolul al XVI-lea. Numai decise că împărtăşirea n-ar fi *necesară* mântuirii copiilor.

În această deciziune ca şi în cea mai mare parte a acelora ce au mai dat, sinodul din Trident se aşeza sistematic alături de chestiune. Nu era vorba de a decide dacă copiii botezaţi puteau fi mântuiţi, fără a fi primit împărtăşirea, ci dacă împărtăşirea le era necesară pentru a dezvolta într-înşii viaţa creştină. Este incontestabil că, considerată astfel, chestiunea nu suferea dificultate. În Biserica occidentală primară se credea că împărtăşirea era necesară copiilor în acest mod, şi ne este de ajuns de a cita ca probe mărturisirile multiplicate ale sfinţitului Augustin şi ale sfântului Innocenţiu I, episcopul Romei[190]. Sinodul

[188] *Recueil de jurisprudence*, de Guy du Roussaud de Lacombe. V. Communion. Renaudot, *Perpetuite de la foi sur les Sacraments*. Cartea II. C. C. 8 şi 9.
[189] Conc. Trident. Sess. 21. C. 4.
[190] Vezi Aug. De Peccat. Rem. Lib. III. C. 4; Sfântul Innocenţiu Epist. 26 ad Synod. Milevit.

din Trident a înl turat dificultatea, nevoind s blameze nici vechea doctrin occidental , nici uzul ce se stabilise în Biserica roman de trei sau patru secole, de a lipsi pe copii de împ rt ire.

Din secolul al XIII-lea, un sinod din Bordeaux oprea de a da împ rt irea copiilor, i prescria de a le da în locul ei la Pa ti o bucat de pâine binecuvântat [191].

Oprirea formulat de sinodul din Bordeaux trecu în restul Bisericii romane. Protestan ii conservând aceast eroare roman , Bossuet le cerea motivul, pentru c suprimarea împ rt irii pentru copii nu era bazat pe Scriptur , ci pe o deciziune a Bisericii. "I-am întrebat, zice el[192], dac ACEST PRECEPT: *lua i, mânca i, i be i dintru acesta to i*, pe care ei îl cred atât de universal, nu prive te pe to i cre tinii? Dar dac el prive te pe to i cre tinii, care lege a exceptat pe prunci, care f r îndoial sunt cre tini de vreme ce sunt boteza i?"

Biserica, dup Bossuet, avea dreptul s schimbe uzul antic; dar cum putea Biserica desfiin a un *Precept* dumnezeiesc? Comb tând pe protestan i, episcopul de Meaux biciuia propria sa Biseric . Argumentul s u *ad hominem* putea fi bun contra protestan ilor; dar ce probeaz el contra catolicilor orientali care cred c Biserica nu are dreptul s desfiin eze un precept dumnezeiesc? Dac Biserica catolic nu are acest drept, cum o Biseric particular , cum aceea l-ar avea ce se nume te roman ?

Renaudot, care cuno tea bine antichitatea cre tin   i doctrina Bisericilor orientale, se ridic cu mult energie contra teologilor moderni care au socotit ca abuz împ rt irea copiilor. "Aceast acuza iune, zice el[193], cade asupra vechilor p rin i ai timpurilor celor mai înfloritoare ale Bisericii." El adaug : "Nu poate cineva, f r a ignora cu totul vechea disciplin a Bisericii, s se îndoiasc c ea nu a fost astfel precum o g sim înc   i ast zi la greci, la sirieni, egipteni, abisinieni, la armeni i la to i cre tinii din Orient, de orice limb   i orice sect ar fi. Acest consim mânt general face s i se vad universalitatea i antichitatea despre care avem un mare num r de probe."

Renaudot probeaz foarte bine, contra exagera iunilor oarec ror teologi occidentali, c orientalii au r mas credincio i vechii discipline, administrând împ rt irea copiilor; i c ei n-au înv at nicicum c un copil botezat nu s-ar mântui dac nu se va fi împ rt it.

Dar doctul orientalist n-a îndr znit s ridice chestiunea *preceptului divin* al împ rt irii pentru to i cre tinii f r deosebire. El voia s menajeze Biserica roman de care inea; pentru aceasta nu a voit s vad decât o chestiune de disciplin într-un uz care se întemeiaz pe Cuvântul însu i al lui Dumnezeu.

Atunci chiar când n-ar fi aici decât chestiune de disciplin , ar putea cineva totu i întreba cu ce drept Biserica roman a desfiin at o regul *universal* i a c rei origine se urc pozitiv pân în timpurile apostolice.

---

[191] Concil. Burdigal. ann. 1255.

[192] Bossuet, Traité de la Communion sous les deux espéces, deuxième partie. Defense de la tradition sur la communion sous une espéce, première partie. C. 5.

[193] Renaudot, Perpetuité de la foi sur les Sacraments, liv. II, C. C. 8 i 9.

Dar Iisus Hristos ordonând, în mod general, tuturor discipolilor săi, de a se împărtăşi, poate cineva spune că Biserica romană observă acest comandament, lipsind de împărtăşire pe copii până la etatea de zece sau doisprezece ani? Ea nu are aceeaşi scuză ca protestanţii, de vreme ce aceştia nu cred în prezenţa reală, nu cred decât într-o împărtăşire *ideală*, prin credinţa aceluia care se împărtăşeşte. După acest sistem, cel ce se împărtăşeşte trebuie să ştie ce face şi să aibă *credinţa subiectivă*. Dar Biserica romană crede în efectul produs de mister, în afară de dispoziţiunile celui ce se împărtăşeşte; de primeşte cu vrednicie ori cu nevrednicie misterul, el se împărtăşeşte cu corpul şi sângele lui Iisus Hristos, pentru îndreptarea sa sau pentru condamnarea sa. Cum poate cineva, când învaţă o asemenea doctrină, să lipsească pe sufletul curat şi nevinovat al copiilor de împărtăşirea cu un mister care poate dezvolta desigur într-însul spiritul creştin şi a-i comunica graţia?

Se poate dar zice că Biserica romană n-a putut aboli împărtăşirea copiilor fără a atenta la propria sa doctrină asupra eficacităţii misterelor; fără a ataca o regulă universală şi apostolească a disciplinei Bisericii; fără a lipsi de la datoria către *preceptul divin* al împărtăşirii impus tuturor creştinilor.

Culpabilitatea sa este dar incontestabilă, şi inovaţiunea sa este contrară Sfintei Scripturi şi tradiţiunii universale a Bisericii catolice.

Ea s-a făcut de asemenea culpabilă abolind (desfiinţând) împărtăşirea sub cele două speţe a pâinii şi a vinului.

Pentru a apăra inovaţiunea Bisericii romane asupra acestui punct, s-a încercat (unii) de a proba: 1. că aceasta ar fi o chestiune de curată disciplină şi că Biserica ar fi putut modifica disciplina sa asupra acestui punct; 2. că s-ar împărtăşi cineva cu Iisus Hristos întreg, ori de ar primi împărtăşirea sub amândouă speţele, ori de ar primi-o numai sub una singură; 3. că în Biserica primară, s-a dat câteodată împărtăşirea sub o specie, măcar că era uz de a o da de ordinar sub amândouă.

Noi răspundem: 1. că atunci chiar când ar fi vorba numai de disciplină, Biserica romană, care nu este decât o Biserică particulară, nu avea dreptul de a aboli o regulă *universală şi apostolească* a Bisericii catolice.

Răspundem al doilea, că, cu toate că se admite că primeşte cineva pe Iisus Hristos întreg, când se împărtăşeşte sub una din cele două specii, nu este pentru aceasta mai puţin adevărat că Iisus Hristos a stabilit misterul sub amândouă speciile, când a zis tuturor discipolilor săi: Luaţi, mâncaţi… Beţi dintru aceasta TOŢI. Nu se supune dar *preceptului divin* cel ce se împărtăşeşte sub o singură specie.

Răspundem al treilea că, atunci chiar când faptele ce se aduc înainte ar fi sigure şi bine înţelese, ele nu ar constitui decât excepţiuni legitimate de necesitate, şi nu ar face (alta) decât a confirma regula generală urmată de toată Biserica.

După ce am pus astfel chestiunea în modul general, să o examinăm în amănuntele sale.

Erau la început trei moduri de a primi împ rt irea sub specia vinului[194]. Se sorbea vinul sfin it printr-o eav ; sau se apropia potirul de buze; sau în fine, se primea pâinea sfin it înmuiat în vinul sfin it.

Acest din urm mod era uzitat în tot Orientul. În Occident se urma acela i uz în mai multe Biserici. Al treilea sinod din Braga[195], îl interzise, în vreme ce un sinod din Tours[196] îl prescrise. Ra iunea ce acest sinod o d în sprijin, este c preotul când distribuie împ rt irea n-ar fi putut zice f r aceasta: *Corpul i sângele Domnului s - i fie util*. În secolul al XII-lea, uzul de a da astfel împ rt irea devenise aproape general[197], i era privit ca foarte bun, în acest sens c credincio ii se împ rt eau astfel sub amândou speciile, f r s se expun de a v rsa vinul sfin it, dup cum aceasta se întâmpla adesea când se apropia potirul de buzele credincio ilor. Cu toate acestea se f cur protest ri contra acestui uz, care nu fu decât tolerat, mai ales pentru copii i bolnavi care nu puteau primi pâinea sfin it f r a fi îmbibat .

Astfel era înc , în secolul al XII-lea, doctrina în Biserica roman .

Curând dup aceasta, uzul se stabili pu in câte pu in de a se distribui împ rt irea sub singura specie a pâinii, i se suprim împ rt irea sub specia vinului. Monahii din Cîteaux (Cistercium) fur cei dintâi care o suprimar *oficial* în adunarea (chapitre) lor general din 1261. Exemplul lor fu urmat de întreaga Biseric roman . Se poate justifica inova iunea sa?

Cel mai mare teolog al Bisericii romane, Bossuet, a tratat *ex professo*, contra protestan ilor, despre împ rt irea sub amândou speciile. Aceast chestiune, zice el[198], "nu are decât o dificultate aparent , care se poate dezlega printr-o practic constant i perpetu a Bisericii i prin principii asupra c rora pretin ii reforma i sunt de acord."

Bossuet ar fi trebuit s l rgeasc chestiunea. De i nu avea în vedere decât pe *pretin ii reforma i*, el tia foarte bine c Biserica catolic oriental era de acord cu dân ii asupra acestui punct, i pe care nimeni nu o putea trata ca pe o sect protestant . Dar s st m în termenii fixa i de Bossuet i s examin m dac el a probat c "practica i sentimentul Bisericii din primele secole" au fost favorabile practicii i sentimentului Bisericii romane actuale.

El afirm c "practica Bisericii din primele secole este c se împ rt eau credincio ii sub una sau sub amândou speciile, f r ca s fi pretins cineva vreodat c lipse te ceva împ rt irii, când se primea numai sub o singur specie." Ce prob d în sprijinul acestei aser iuni celebrul episcop de Meaux? Poate cineva, zice el, din cuvintele sfântului Luca i ale sfântului Paul[199], s conchid c Iisus Hristos d du corpul S u în decursul cinei i sângele S u dup cin . Corpul i sângele pot dar s fie primite separat i efectul ce trebuia s aib primirea corpului n-a fost suspendat pân când apostolii s primeasc i sângele.

---

[194] D. Martene de Antiq. Eccl. Rit. Lib. I, C. 4, art. 8, § 13.
[195] Concil. Bracaren. III, can. 1.
[196] Ap. Burch. Lib. 5. C. 9.
[197] Ernulph. Epist. ad Lambert. ap. D. D'Acheri Spicileg. T. 2; Renaudot, Perpetuité de la foi sur les Sacraments, Cartea VIII. C. 1 i urm.
[198] Bossuet, Tratatul despre împ rt irea sub amândou speciile.
[199] Luc. XXII, 20; Paul. I. Corinth. XI, 25.

Noi vom îndr zni a zice, cu tot respectul ce profes m pentru marele Bossuet, c acest ra ionament este o curat ican .

Noi nu contest m nicicum c Iisus Hristos n-a dat separat corpul S u i sângele S u; c primirea corpului n-a fost înso it de efectul misterului tot a a de bine ca i primirea sângelui. Nu este aceasta chestiunea. Noi n-avem dar nicicum de a intra în discu iea textului sfântului Luca pentru a ti dac corpul a fost dat în decursul cinei i sângele dup cin ; pentru a ti dac particula *sau* în textul sfântului Paul echivaleaz cu particula *i*, dup cum o pretindea, contra lui Bossuet, ministrul Jurieu. Noi punem chestiunea într-un mod mult mai simplu, i întreb m: Iisus Hristos a instituit misterul S u sub specia pâinii i sub specia vinului? Iisus Hristos, când a dat corpul S u, a zis el c tre apostolii S i, i în persoana lor c tre toat Biserica: *Lua i, mânca i*, acesta *este corpul Meu*? A zis El, când a dat sângele S u, *Be i dintru acesta TO I,* acesta *este sângele Meu, al legii celei noi* etc.? Nu poate cineva s r spund decât afirmativ la aceste dou chestiuni. Noi dintr-aceasta conchidem c , pentru ca s r mân cineva credincios a ez mântului lui Iisus Hristos, trebuie s se împ rt easc cu corpul S u sub specia pâinii, i cu sângele S u sub specia vinului. Cu ce drept poate un teolog pretinde c împ rt irea cu corpul este de ajuns, când Iisus Hristos a stabilit împ rt irea cu sângele? Cu ce drept decide el c misterul este complet, când nu se îndeplinе te decât pe jum tate din ceea ce a stabilit Iisus Hristos? Cu ce drept decide el c se împ rt e te cineva cu corpul i cu sângele, împ rt indu-se sub o singur specie, când Iisus Hristos a stabilit dou , una pentru corpul S u i alta pentru sângele S u?

Bossuet i ceilal i teologi romani care imput atât de viu protestan ilor principiul lor de interpreta iune arbitrar a Scripturilor, nu le dau ei exemplu despre o asemenea interpretare? Iisus Hristos stabile te împ rt irea sub dou specii, i teologii interpreteaz Scriptura în acest sens c una singur este de ajuns misterului. Cu drept dup aceasta imput ei protestan ilor c nu v d corpul i sângele euharistice decât o simpl figur i un simbol? Interpretând astfel cuvintele lui Iisus Hristos, ei au cel pu in de a aduce înainte cuvântul c Scriptura trebuie s fie adesea interpretat a a; în vreme ce teologii romani nu recurg la o interpreta iune simbolic , i neag o parte esen ial , clar i pozitiv a textului evanghelic.

Misterul într-adev r se compune din dou p r i, distincte este adev rat, dar unite într-un acela i mister: împ rt irea cu corpul i împ rt irea cu sângele: *Lua i, mânca i… Be i dintru acesta TO I*; i acest cuvânt *to i* nu este el clar i pozitiv? Este oare posibil de a-l interpreta într-un mod mistic, alegoric? Dac teologii romani r spund afirmativ, ei autorizeaz toate interpreta iunile alegorice ale protestan ilor. Iisus Hristos a distins împ rt irea cu corpul de împ rt irea cu sângele; El a instituit i pe una i pe alta ca parte integrant a misterului. Aceste dou puncte sunt de o eviden invincibil . Cu ce drept dar a decis Biserica roman c împ rt irea cu sângele nu este o parte integrant a misterului? Cu ce drept pretinde ea c nu se poate cineva împ rt i cu corpul f r a se împ rt i cu sângele? Atunci când aceasta ar fi adev rat, este oare pentru aceasta mai pu in sigur c Iisus Hristos a distins dou împ rt iri, c a

stabilit dou specii? Cu cât Bossuet insist în aceea c Iisus Hristos a l sat interval între cele dou p r i integrante ale misterului, cu atât mai mult probeaz c Iisus Hristos le-a distins, i c Biserica roman are gre eal c reune te dubla împ rt ire cu corpul i cu sângele sub unica specie a pâinii, desemnat exclusiv de Iisus Hristos numai pentru împ rt irea cu singur corpul.

Este evident c instituind separat împ rt irea cu corpul i împ rt irea cu sângele, Iisus Hristos a voit s perpetueze memoria mor ii Sale, a sacrificiului S u cel sângeros: corpul mort de o parte, sângele v rsat de alta. A administra misterul sub o singur specie este dar a-i distruge economia lui cea dumnezeiasc .

Adev rat s fie c , în Biserica primar , s-a dat împ rt irea indiferent sub una sau sub amândou speciile? Bossuet o afirm i d ca probe: împ rt irea bolnavilor; a copiilor; împ rt irea casnic , când credincio ii aduceau euharistia pentru a se împ rt i în casele lor; i chiar împ rt irea public i solemn .

Aceste probe sunt ele solide?

Noi sus inem c nu sunt. Bossuet pretinde c nu se împ rt eau bolnavii decât sub specia pâinii. Întru aceasta el d ca prob istoria b trânului Serapion, istoria raportat de sfântul Dionysie al Alexandriei. Acest b trân fiind aproape de moarte, preotul îi trimise printr-un copil o p rticea de euharistie, recomandându-i acestui copil de a o pune în ap i a-i da drumul în gura bolnavului. Aceasta, dup Bossuet, probeaz c nu era vorba decât despre împ rt irea sub specia pâinii.

În Biserica oriental , se împ rt esc i ast zi înc bolnavii în modul indicat de sfântul Dionysie al Alexandriei. Pentru aceasta îi face ea s se împ rt easc numai sub specia pâinii? Nu, c ci pâinea sfin it rezervat pentru bolnavi este îmbibat de vinul sfin it, care s-a uscat cu pâinea, care este de dânsa nedesp r it, i care se prime te în acela i timp cu pâinea.

F r îndoial , dup cum observ Bossuet, nu s-ar putea rezerva specia vinului separat; dar el este foarte bine conservat cu pâinea. Este vorba dar de a se ti dac datina actual a Bisericii orientale vine din secolele primare, sau dac ea s-a stabilit mai în urm . Bossuet trebuia s se pronun e pentru aceast din urm opiniune, spre a- i da dreptate; dar pe ce prob s-a sprijinit el? El afirm c mai ales în secolul al VII-lea s-a ivit ideea de a uni pâinea i vinul sfin ite. Promite, în mai multe locuri ale tratatului s u de a proba acest fapt; acumuleaz contra grecilor, pe care-i nume te schismatici, expresiile cele mai nepl cute i foarte nedemne de un b rbat atât de distins prin geniul s u. Ar fi fost de preferat s dea pur i simplu proba c orientalii nu amestecau vinul sfin it cu pâinea sfin it pentru rezerva euharistic , mai înainte de secolul al VII-lea. Dar, aceast prob , Bossuet n-a dat-o i nici nu putea s o dea. Presupunând c în secolul al VII-lea, sau, precum zice el aiurea, *dup schisma lor*, s-ar g si prima men iune despre aceasta, va trebui de aici s se conchid c uzul s-a stabilit la aceast epoc ? Atunci Bossuet ar merita imputarea ce o face el protestan ilor, care, zice

el[200], “pun originea unui lucru în locul în care ei î i închipuiesc c au g sit prima men iune despre dânsul.”

Este un fapt sigur c , în Biserica oriental , nu se d împ rt irea niciodat sub o singur specie. Orice ar zice Bossuet, nu se celebreaz liturghia Celor mai înainte sfin ite, în decursul p resimii, decât cu pâine sfin it , îmbibat de vinul sfin it i preparat duminica pentru zilele s pt mânii în care aceast liturghie trebuie s se celebreze. Preotul i credincio ii nu se împ rt esc decât cu aceast pâine sfin it astfel preparat . Copiii nu se împ rt esc numai sub specia vinului, dup cum el înc o afirm , ci sub specia vinului în care se afl p rticele din pâine sfin it .

Uzul oriental se stabili în Occident dup cum am stabilit mai sus, i cei dintâi care-l recomandar ziceau c acest mod de împ rt ire corespundea mai bine cuvintelor pronun ate de preot când d împ rt irea: *Corpul i sângele Domnului* etc.

Bossuet are un ra ionament cu totul opus ra ionamentului acestor vechi teologi. El pretinde c nu se împ rt e te cineva sub amândou speciile de îndat ce vinul sfin it s-a uscat în pâinea sfin it . El voie te ca s *bea* cineva în realitate, pentru a se împ rt i în realitate sub specia vinului. Trebuie s m rturisim c aceast opiniune este foarte nedemn de un teolog atât de distins, i cuvintele de care el se serve te în mai multe rânduri fac s se vad pân la ce punct prejudiciul i spiritul de partit pot câteodat s orbeasc chiar pe un b rbat de geniu.

Pe aceast manier de a vedea a lui Bossuet n-au împ rt it-o to i teologii occidentali. Renaudot, care cuno tea mult mai bine decât Bossuet Biserica oriental i liturghiile sale, convine c se împ rt e te cineva cu adev rat sub amândou speciile, când prime te pâinea sfin it muiat în vinul sfin it. Acest uz, urmat în tot Orientul, este desigur anterior sinodului de la Efes, zice Renaudot[201], pentru c Nestorienii care se desp r ir atunci de Biseric , au acela i uz, precum i to i cre tinii orientali, sirieni, etiopieni, armeni. Se crezu de asemenea, în Occident, c acest mod de împ rt ire nu v t ma nicicum preceptul împ rt irii sub amândou speciile, precum am v zut. Opiniunea lui Bossuet nu este dar conform nici cu doctrina Bisericii din Orient nici cu aceea a vechii Biserici occidentale.

Noi voio i admitem c se împ rt e te cineva cu Iisus Hristos întreg, când se împ rt e te sub o specie; dar faptele aduse înainte în favoarea acestei împ rt iri nu vor proba în favoarea acestei împ rt iri decât dac se va stabili, sau c pâinea sfin it nu era îmbibat de vinul sfin it, sau c p rticele din pâinea sfin it nu erau în vinul sfin it. În cât vreme nu se va fi probat aceste dou puncte, nu va putea cineva s conchid nimic din împ rt irea copiilor, a bolnavilor, din împ rt irea prin case, sau din oarecari fapte în care împ rt irea solemn nu se d dea, din cauza necesit ii, dup toate regulile ordinare.

[200] Defense de la tradition sur la Communion sous une seule espece. Ch. 36.
[201] Perpetuité de la foi sur les sacrements, liv. VIII.

Afar de aceasta, chiar de ar avea cineva s citeze ni te excep iuni, totu i tot nu se va proba prin aceea c Biserica roman n-a c lcat comandamentul lui Dumnezeu, i n-a abolit un uz apostolic conservat de îns i Biserica roman pân în secolul al XII-lea. N-a zis Iisus Hristos vorbind despre sângele S u sub specia vinului: „*Be i dintru acesta TO I*”? Cu ce drept zice Biserica roman , credincio ii nu se vor împ rt i dintr-însul; numai preo ii care vor celebra liturghia se vor împ rt i cu dânsul? Putea cineva s stabileasc o regul mai opus decât aceasta unui precept formal al lui Iisus Hristos?

Pentru a legitima actul s u, teologii s i au recurs la sofisme. Ei zic, cu Bossuet, i mai pu in bine decât el: Împ rt indu-se cu corpul, se împ rt e te cineva cu sângele; vechea Biseric a practicat, în certe împrejur ri, împ rt irea separat . Dar prin aceste dou aser iuni, se schimb chestiunea i nu se r spunde la adev rata obiec iune. Aceast obiec iune consist în aceasta: Iisus Hristos a stabilit pentru to i împ rt irea sub amândou speciile; El dintr-aceast împ rt ire a f cut o datorie pentru to i discipolii S i. Nu poate dar cineva s suprime una din specii, f r a contraveni preceptului dumnezeiesc.

A contesta sensul acestui precept, este a se aventura în interpreta iunile fanteziste ale Sfintei Scripturi; este a lep da regula catolic a tradi iunii apostolice i universale; este a înceta de a fi *catolic* în adev ratul în eles al cuvântului; este a înlocui s n toasa doctrin printr-un sistem.

Dac Bossuet, cu tot geniul s u, n-a putut ap ra în realitate Biserica roman , cine (una ca aceasta) o va putea întreprinde? Trebuie dar s recunoa tem c aceast Biseric a c lcat un precept divin abolind împ rt irea sub amândou speciile; c ea a pus un sistem omenesc în locul adev rului catolic pe care-l respectase în decurs de unsprezece secole.

Pentru a completa ceea ce am zis asupra împ rt irii sub amândou speciile, nu va fi inutil de a examina tezele p rintelui Perrone asupra acestui subiect. Se consider ast zi, în Biserica roman , acest iezuit ca unul dintre marii teologi, i poate cel mai mare al acestei Biserici. Operele sale au dar o foarte mare importan , de nu în ele-însele, cel pu in ca expresie a doctrinei Bisericii romane actuale.

Perrone[202] afirm întâi c „nici (vre) un precept al lui Dumnezeu, nici necesitatea mântuirii, nu cer c to i i fiecare dintre credincio ii lui Hristos trebuie s primeasc   i pe o specie i pe alta ale prea-sfântului mister al Euharistiei.” Noi am tradus textual. El probeaz aceast tez cu autoritatea sinodului de la Trident care zice *anatema* acelora care cred într-alt fel. Aceast anatem nu probeaz nimic i nu însp imânt pe aceia care nu privesc sinodul de la Trident ca ecumenic. Proba nu este bun decât pentru romano-catolici, care n-au trebuin   de dânsa, pentru c ei nu contest doctrina Bisericii lor.

Nici un precept divin nu exist , zice p rintele Perrone, privitor la împ rt irea sub amândou speciile. Proba, este c Biserica n-a v zut niciodat un asemenea precept în textele evanghelice relative la Euharistie.

---

[202] Perrone, tratatul de Euharistie. Pars. 1, C. 3, prop. 4.

Teologul iezuit sprijine te aceast din urm aser iune: 1. pe împ rt irea bolnavilor; 2. pe împ rt irea copiilor; 3. pe împ rt irea cea prin case practicat de credincio ii care aduceau Euharistia în casele lor, în vremea persecu iunilor; 4. pe împ rt irea public chiar, în oarecari ocazii.

În sprijinul fiec reia din aceste aser iuni, p rintele Perrone citeaz unele din faptele relatate de Bossuet în *Tratatul s u despre împ rt irea sub amândou speciile*.

Noi la acestea am r spuns mai sus, i repet m c vinul sfin it era totdeauna unit cu pâinea sfin it , la împ rt ire; prin urmare, cel ce se împ rt ea se împ rt ea totdeauna sub amândou speciile. Nu este necesar de a bea din potir, pentru a se împ rt i sub specia vinului. Teologii romani o presupun totdeauna pentru trebuin a cauzei lor. În cât vreme nu vor fi demonstrat c uzul actual al Bisericii orientale în privin a unirii celor dou specii nu a existat în secolele primare, ei nimic nu vor fi probat în favoarea tezei lor. Renaudot, precum am v zut mai sus, convine c acest uz este anterior sinodului de la Efes. Dac el era în vigoare din începutul secolului al V-lea, i dac nu i se putea indica originea, nu poate crede cineva c el vine din secolul I, din epoca apostoleasc ?

Pentru a sc pa de cuvintele atât de formale pe care Iisus Hristos le pronun   când d du cupa discipolilor S i: *Be i dintru acesta to i*, Perrone pretinde c aceste cuvinte nu ar privi decât pe aceia care ar fi de fa , sau numai pe preo ii care ar oficia. Dac cuvintele lui Iisus Hristos, referitoare la specia vinului au acest sens restrâns, pentru ce acelea ce se raporteaz la specia pâinii: *Lua i, mânca i*, ar avea un sens general? Învederat Iisus Hristos se adresa acelora i persoane i în acela i mod; cuvintele relative la specia vinului au chiar un ceva mai formal i mai pozitiv: *Be i dintru acesta TO I*. Dac acestea din urm nu cuprind un precept pentru to i cre tinii, cu atât mai mult nu con in cele dintâi, prin urmare împ rt irea nu este obligatorie pentru credincio i.

Cu toate acestea teologii romani admit preceptul împ rt irii. Ei sunt dar în contradic iune cu ei în i i: (ba) ceva mai mult, ei aplic cuvintelor Scripturii metoda de interpreta iune admis de protestan i, m car c condamn aceast metod .

Se vede de aici pân unde poate târî (pe cineva) ap rarea unei doctrine rele, i gimnastica scolastic la care se ded p rintele Perrone nu va putea cl tina ra ionamentul nostru i doctrina Bisericii catolice orientale pe care noi o ap r m.

Este foarte evident c Iisus Hristos nu se adresa decât apostolilor s i; c lor le ordona de a face ceea ce f cuse el; dar în persoana lor el se adresa c tre toat Biserica sa, care trebuia, cu preo ii, s ofere sacrificiul nesângeros, i, cu dân ii, s primeasc pâinea i vinul sfin ite. S vâr irea Euharistiei este o oper colectiv a Bisericii, i îns i liturghia roman confirm aceast doctrin , pentru c ac iunea credincio ilor este aici unit cu ac iunea preotului oficiant, în celebrarea sacrificiului.

Perrone nu poate contesta c practica general a Bisericii nu e favorabil împ rt irii sub amândou speciile, i c P rin ii n-au înv at necesitatea

împ rt irii sub specia vinului, dar el crede c se scap de toate textele prin mijlocul unei distinc iuni scolastice: P rin ii, zice el, n-au vorbit de preceptul divin al împ rt irii sub specia vinului decât *într-un mod larg, i nu într-un mod riguros*; ei n-au avut în vedere un precept *propriu-zis*. El nu voie te s în eleag expresiile decât într-un sens larg (*late sumpto*) i nu *într-un sens strict.* Dac sfântul Gelasie, episcopul Romei, decide, contra Manicheilor, c trebuie s se împ rt easc cineva sub amândou speciile, sau s nu se (mai) împ rt easc deloc, aceasta, zice p rintele Perrone, nu prive te decât pe Manichei care aveau oroare pentru vin.

Cu a a frumoase ra ionamente, se poate cineva sc pa de toate doctrinele, de toate textele, de toate legile, de toat istoria. Teologul iezuit dintr-aceasta nu conchide mai pu in, cu aplomb, c preceptul divin al împ rt irii sub specia vinului neexistând, Biserica roman n-a gre it de a suprimat-o pentru juste ra iuni[203].

Sinodul de la Trident a lovit cu anatema pe aceia care ar zice c ea s-a în elat i c n-a avut juste ra iuni de a lucra cum a f cut. Dar fiindc o anatem pe nedrept aruncat se reîntoarce la autorii s i, noi ne permitem de a examina *justele* ra iuni ce p rintele Perrone a citat, dup sinodul de la Trident, în sprijinul suprim rii cupei pentru credincio i i pentru preo ii care nu oficiaz . Teologul iezuit ia mai întâi precau iunile sale i afirm c *Biserica* n-are nicicum (datoria) de a ne face cunoscute ra iunile sale, i c datoria noastr este de a o asculta f r a ra iona. Noi vom r spunde c *Biserica roman* nu este *Biserica*, ci o Biseric particular , care nu se poate flata c este infailibil i care nu are dreptul prin urmare la a i se da o supunere absolut . Vom (mai) r spunde înc c episcopii sinodului de la Trident nu formau nici chiar *Biserica roman* , ci o adunare de teologi mitra i, discutând f r luare aminte, i adesea într-un mod scandalos, i f r a se preocupa de singura chestiune ce aveau de rezolvat pentru a fi ecourile Bisericilor lor respective: *Care a fost credin a totdeauna crezut , totdeauna transmis* ? R spunzând la aceast chestiune *de fapt*, episcopii se identific cu Biserica întreag i sunt interpre ii ei. Discutând, ei nu sunt decât teologi mai mult sau mai pu in înv a i, i Biserica nu are nimic de amestec în discu iunile sau divaga iile lor.

P rintele Perrone nu are m car idee nici despre adev rata constitu ie a Bisericii, nici despre infailibilitatea sa, nici despre natura deciziunilor ecumenice.

S venim la *„justele”* ra iuni ce au motivat suprimarea împ rt irii sub specia vinului.

Cea dintâi, este temerea de a nu se v rsa vinul sfin it, mai ales când mul imea celor ce se împ rt esc este mare.

Aceast temere putea motiva o modifica iune în distribuirea vinului sfin it, dar nu suprimarea împ rt irii. În unele Biserici occidentale, cum am observat mai sus, se admisese practica oriental , care consist întru a administra împreun pâinea i vinul sfin ite, pentru a înl tura inconvenientul semnalat.

[203] Perrone, trat. de Euharist. Pars. 1, C. 3, prop. 5.

Aceast modifica iune putea fi legitim admis în toat Biserica occidental . S-ar fi evitat cu chipul acesta inconvenientul f r a aboli un precept divin.

A doua ra iune: dezgustul sau repugnan a unora de a bea dintr-un acela i potir dup al ii, sau de a se servi de aceea i eav sau alt mijloc de sugere.

Pentru ca s nu se suprime împ rt irea sub specia pâinii, pentru c preotul care pune hostia (pâinea sfin it) pe limb poate avea degetele murdare?[204] În Biserica roman se putea modifica *modul* de a da împ rt irea, dac mijlocul ordinar avea inconveniente, în urmarea schimb rii moralelor (moravurilor) i a datinilor; dar nu se putea, pentru ni te inconveniente exterioare, s o suprime.

A treia ra iune: extrema dificultate de a conserva vinul sfin it, mai ales în rile calde.

Biserica oriental nu conserv Euharistia sub specia vinului în stare lichid , ceea ce este imposibil în orice ar ; ci ea o conserv îmbibând pâinea sfin it ce trebuie s fie conservat cu pic turi din vinul sfin it. Cu modul acesta pâinea i vinul se conserv timp foarte îndelungat. Este adev rat c acest mijloc ar fi dificil de întrebuin at în Biserica roman , unde pâinea sfin it îns i nu se poate conserva decât în decursul unui timp foarte limitat; dar nu trebuia mai întâi s schimbe pâinea ce trebuia s serveasc la sfin ire, i ar fi putut-o conserva, unit cu vinul sfin it în decursul unui timp indefinit.

A patra ra iune: dificultatea, în unele ri, de a- i procura vinul.

În unele ri, nu- i procur cineva cu înlesnire pâinea, nici chiar grâul pentru a fabrica azymele romane. Dac ra iunea este bun pentru vin pentru ce n-ar fi ea bun   i pentru pâine? În decursul a dou sprezece secole i-a procurat cineva cu înlesnire pâinea i vinul în toate rile pentru sfin irea Euharistiei, pentru ce nu i le-ar fi putut procura din secolul al XIII-lea încoace tot ca i înainte?

În zilele noastre, aceast ra iune, care n-a fost niciodat bun , a devenit ridicol .

A cincea ra iune: constituirea unor persoane care au vinul în oroare.

Schimbatu-s-a oare natura omeneasc din secolul al XIII-lea încoace? Trebuie, pentru un caz particular care nu se va prezenta poate de dou ori într-un secol, s se aboleasc un precept divin, o disciplin apostoleasc ? Acela pentru care împ rt irea este imposibil , nu este obligat a se împ rt i. Pentru c împ rt irea chiar sub specia pâinii este imposibil în unele împrejur ri, va trebui s se desfiin eze absolut?

A asea ra iune: *spontaneitatea* cu care credincio ii au renun at la potir în momentul aboli iunii, adic , în decursul secolelor al XII-lea i al XIII-lea.

Aceast spontaneitate a fost astfel încât aboli iunea împ rt irii sub specia vinului a fost ocaziune de conflicte numeroase, de lupte sângeroase, care

---

[204] Cazul nu este himeric, o, de ar fi numai atâta! Noi am cunoscut pe un superior de seminar care î i uda degetele cu saliva sa pentru a lua cu mai mult înlesnire din artoforiu hostia ce trebuia s o pun pe limba celui ce se împ rt ea. Acest procedeu ne dezgusta foarte. Un mare num r de preo i romani trag tabac, chiar înainte de liturghie, câteodat chiar în slujb fiind. Degetele lor au pe dânsele urm rile lui. Al ii în mare num r sunt murdari naturalmente. A adar, pentru ce nu se abole te împ rt irea sub specia pâinii în Biserica roman ?

au sfâr it prin a ridica Bisericii romane jum tatea aderen ilor s i, cu toate ajutoarele ce a ob inut de la principi pentru a arde i a m cel ri pe cei ce f ceau opozi ie.

Trebuie s nege cineva, orbit de spiritul de partit , toat istoria Bisericii romane, din secolul al XII-lea pân într-al XVII-lea, pentru ca s îndr zneasc de a vorbi de aceast pretins *spontaneitate*.

A aptea ra iune: *audacia* ereticilor care au îndr znit s acuze Biserica c nu cunoa te sau c dispre uie te legile lui Hristos.

Astfel, pentru c , în sânul Bisericii romane, b rba i s-au ridicat care luar ap rarea textelor foarte clare ale Scripturii, i a practicii Bisericii primare, aceast Biseric a g sit într-aceea un motiv de a persevera în inova iunile sale, de a arunca epitetul de *eretici* ap r torilor Bisericii primare, de a c lca în picioare Sfânta Scriptur i disciplina apostoleasc !

Trebuie s citeasc o asemenea aser iune într-un autor ca p rintele Perrone, pentru a crede c , în Biserica roman , a îndr znit cineva s o aduc înainte.

Dup ce am examinat cele *apte motive* aduse înainte de acest teolog în favoarea desfiin rii împ rt irii sub amândou speciile, poate un om de bun sim admite c va fi avut Biserica roman umbra (m car) unei adev rate ra iuni pentru a decreta aceast aboli iune? Ea nu a lucrat, într-aceast împrejurare, ca într-atâtea altele, decât sub influen a *spiritului de înnoire* ce o posed i o dirijeaz , de când ea s-a separat de Biserica primar , catolic i apostoleasc .

Am expus cele trei erori ale Bisericii romane asupra împ rt irii. Acum, ne r mâne de a proba c ea s-a ab tut (gre e te) permi ând de a se celebra liturghii private; i c a introdus în riturile liturghiei schimb ri care-i denatureaz spiritul.

În privin a liturghiilor private, un canonist roman[205], se exprim astfel: "Uzul liturghiilor f r cântare (adic citite în oapt numai de preot= messes basses) n-au început decât în secolul al IX-lea. Nu era în acea vreme decât o biseric public sau parohial în fiecare ora în care se celebra liturghia public numit de atunci parohial ."

Este destul de a- i arunca cineva o c ut tur de ochi peste toate liturghiile f r deosebire, pentru a se convinge c orice liturghie trebuie s fie public , i zis cu voce înalt , pentru c toate aceste liturghii nu sunt, pentru ca s zicem a a, decât un dialog între celebrator, diacon i asisten i.

Sfântul Iustin în a doua Apologie a sa, nu men ioneaz decât liturghia de duminic , la care luau parte to i credincio ii. Dar din secolul al IV-lea, sfântul Epifanie privea ca pe o datin apostoleasc datina de a se celebra liturghia de trei ori pe s pt mân : duminica, miercurea i vinerea. Tertullian, în cartea sa *Despre rug ciune*, men ioneaz de asemenea pe aceste trei zile de liturghie. Cu toate acestea, în unele biserici, se celebra liturghia sâmb ta i în oarecari s rb tori de ale martirilor, dup cum ne încredin eaz sfântul Vasile

[205] Guy du Rousseaud de Lacombe, Recueil de jurisprudence, Vo. Messe.

(Epist. 289 ad Caesar. Patric.). Bisericile Alexandriei și a Romei condamnau uzul de a se celebra liturghia sâmbăta, și se țineau de uzul primitiv al celor trei zile pe săptămână [206]. Încă, după istoricul Socrate, Biserica Alexandriei nu permitea miercurile și vinerile, decât reuniuni în care se citeau și se comentau Sfintele Scripturi. Liturghia acolo nu se va fi celebrat decât duminica. Sfântul Innocențiu, episcopul Romei (Epist. ad Decent.), condamnă liturghia de sâmbăta, ba chiar, după unii interpreți, și pe cea de vineri.

Este adevărat că, în Sacramentarele (Molitvenicele) sfântului Gelasie și sfântului Grigore cel Mare, se află liturghii pentru sâmbăta. Dar aceste colecțiuni au trecut prin mâinile monahilor copiști din evul mediu pentru a ajunge până la noi. Adică ele au suferit modificațiuni, după timpul în care au fost copiate. Este cu Sacramentarele acestea tot așa ca și cu Cronicile orientale în care monahii (occidentali) copiști intercalau tradițiunile Bisericilor ori mănăstirilor din Occident.

Cu toată regula în general urmată a celor trei zile liturgice, se celebra, în unele biserici, o liturghie în toate zilele, sau în unele zile determinate[207].

Dar în Occident, se stabili de timpuriu uzul pentru fiecare preot de a celebra în toate zilele. Acest uz datează din secolul al X-lea. În curând nu se mai mulțumiră cu o liturghie, și fiecare preot celebra atât de multe încât în secolul al XI-lea, se simți nevoia de a-i opri de a celebra mai mult de trei[208]. Este foarte evident că tocmai pentru cuvântul mulțimii liturghiilor, trebuia să se stabilească uzul de a celebra în șoaptă și cât se poate de repede.

Astfel a fost originea liturghiilor *fără cântare* (adică zise în șoaptă) sau private care au rămas în uz în Biserica romană.

Biserica orientală a conservat uzul primitiv al unei singure messe sau liturghii publice și cântate, în duminicile, și miercurile și vinerile fiecărei săptămâni. Ea autorizează de asemenea o liturghie la unele sărbători, sau pentru deosebite rațiuni, și în celelalte zile ale săptămânii.

Ea a rămas astfel în spiritul primitiv; toată liturghia trebuind să fie celebrată de preotul de obște cu credincioșii, și fiind compusă din rugăciuni recitate alternativ de preot, diacon și credincioși, cu voce înaltă.

Biserica romană, din contră, a părăsit adevăratul spirit al liturghiei, prin uzul liturghiilor în șoaptă sau private. Liturghia devine astfel o rugăciune particulară. Papa Alexandru al II-lea[209] încercă să restabilească vechea disciplină decretând[210] ca fiecare preot *să nu cânte* decât o liturghie pe zi, dar abuzul persistă și uzul actual, este că fiecare preot nu mai recită decât *o liturghie în șoaptă* pe fiecare zi, afară de ziua Nașterii Domnului în care recită trei.

Acest uz datează din secolul al XIII-lea[211]. Un lucru demn de observat, este că, în epoca în care preotul celebra mai multe liturghii, el era obligat să schimbe altarul pentru fiecare liturghie[212].

---

[206] Socrat. Hist. eccl. Lib. V. C. C. 22, 34.
[207] D. Martene, De antiq. Eccl. Rit. Lib. 1. C. 2. Art. 3.
[208] Ibid.
[209] Alexandru al II-lea, papa intre 1061 – 1073.
[210] Ap. Gratian., De Consecrat. Dist. 1.
[211] D. Martene loc. cit.

Biserica orientală nu permite de a se celebra liturghia de două ori într-o zi pe acelaşi altar. Biserica romană păzea vechea regulă, chiar şi după ce a abolit pe altele nu mai puţin antice şi respectabile. Dar astăzi, ea lasă libertatea de a zice, pe acelaşi altar, atâtea liturghii câte voieşte cineva.

Poate cineva zice că toate schimbările care s-au operat în Biserica romană sunt nevinovate, şi că ea nu s-a făcut criminală permiţându-le?

Să lăsăm că o liturghie în noaptă nu poate fi în realitate considerată ca o liturghie[213], sau *serviciu public*, apoi nici nu putea cineva să o celebreze fără a se pune în opoziţie cu spiritul Bisericii primare, şi fără a expune pe preot de a cădea într-o rutină sacrilege. Nu este ceva rar de a vedea preoţi recitând rugăciunile liturghiei cu o rapiditate scandaloasă, fără spirit de credinţă, şi numai pentru a câştiga emolumintele alipite de recitarea rugăciunilor. Acest abuz detestabil rezultă cu necesitate din obligaţia impusă preotului de a servi liturghia în fiecare zi fără a fi ţinut să observe riturile cultului public.

Nu se poate iarăşi considera ca licite numeroasele schimbări ce Biserica romană a făcut în riturile liturghiei. Vechile liturghii există încă; ele sunt cunoscute şi conservate în diversele Biserici orientale; nu are cineva decât să le compare cu liturghia romană actuală pentru a se informa asupra modificaţiunilor al căror obiect a fost liturghia romană[214]. Nu poate cineva studia pe Părinţii Bisericii occidentale primare fără de a se convinge că, în timpul lor, liturghia occidentală era aproape aceeaşi ca liturghia Bisericii din Orient. Diferenţa nu era decât în amănunte care nu modificau nicicum economia generală a riturilor.

Astăzi, când vede cineva celebrându-se liturghia orientală, care a rămas aşa cum era în secolele primare, şi când vede apoi celebrându-se liturghia romană, îi este imposibil de a afla între ele vreun raport. Cu toate acestea, când aprofundează această din urmă liturghie şi îi studiază toate riturile, poate regăsi aceea ce ea a conservat ca primitiv, şi cunoaşte astfel numeroasele modificaţiuni ce au făcut în vechile rituri.

Am ieşi din subiectul nostru de ne-am întinde asupra probelor ce am putea da în sprijinul consideraţiunilor ce preced. Nici un om, fie cât de puţin instruit, nu poate contesta modificaţiunile ce sunt indicate, chiar de către scriitorii liturgişti ai Bisericii romane. De altă parte, este de ajuns, pentru a le înţelege importanţa, de a apropia liturghia romană de ideea fundamentală a liturghiei. Această idee a fost de a reprezenta viaţa întreagă şi sacrificiul Mântuitorului. Dar, poate cineva să vadă un tablou exact şi expresiv al acestei vieţi şi al acestui sacrificiu în riturile romane actuale? În vechile liturghii, toate amănuntele concură întru a exprima perfect şi complet preceptul exprimat de Iisus Hristos în aceste cuvinte: *Faceţi aceasta întru pomenirea Mea.* Liturghia

[212] D. Martene loc. cit.

[213] Numele acesta de liturghie era în uz la începutul secolului al IV-lea pentru a desemna messa (occidentalilor). (Euseb. De Vit. Constant., lib. IV) Aceasta este destul de a zice că se urca şi mai sus. P. Lebrun (Ceremonies de la messe init.) a greşit asadar de a afirmat că grecii nu se serveau de acest cuvânt decât de o mie patru sute de ani. El era *în uz* în această epocă.

[214] Aceste modificaţiuni sunt indicate, cel puţin în parte, în marea operă a părintelui Martene asupra vechilor rituri ale Bisericii.

primar este dar ca o dram misterioas în care Hristos apare în marile circumstan e ale vie ii Sale p mânte ti, de la na terea pân la în l area i împ r ia Sa cea ve nic de a dreapta Tat lui S u.

Liturghia roman , modificat , ciuntit , remânuit , în mii de moduri de mii de ani încoace, exprim ea ideea fundamental a adev ratei liturghii catolice? Este destul s vezi celebrându-se o liturghie în oapt de un preot asistat de un *copil din cor* pentru ca s r spunzi negativ.

Observând chiar pe urma liturgi tilor occidentali varia iunile actului celui mai important al cultului cre tin, nu poate cineva decât s se însp imânte *de patima nebun* de inova iuni ce posed pe Biserica roman de la separa iunea sa de Biserica catolic . Aceea ce te frapeaz înc citind pe ace ti liturgi ti, este truda ce ei î i dau pentru a explica unele ceremonii a c ror ra iune de a fi chiar la început nu se în elege. Explica iunile ce ei dau fac parte uneori din cea mai înalt fantezie mistic . Dac ei ar fi aprofundat mai mult pe liturgi tii orientali, ar fi în eles c aceste ceremonii, care acolo exist înc   i ast zi, se prezint la dân ii în adev rata lor semnifica iune; i c dac ele sunt neînsemnate sau aproape neînsemnate, în Biserica roman , cuvântul pentru aceasta este în lep darea sau modificarea riturilor pe care aceste ceremonii trebuiau s le reprezinte sau s le înso easc .

Cu privire la liturghie, Biserica roman n-a fost credincioas decât în conservarea limbii latine. Dar, i întru aceasta ea înc s-a dep rtat de spiritul Bisericii primare. Credincio ii trebuind s participe la rituri i rug ciuni, urmeaz dintr-aceasta c liturghia trebuie s se celebreze, de nu în limba uzual , cel pu in în limb în eleas . Astfel fiecare popor având limba sa proprie, a posedat totdeauna liturghia în aceast limb . La început au fost dou limbi principale în Biseric : greaca i latina. Latinii celebrau în latine te, i grecii în grece te. Astfel, în coloniile grece ti din sudul Galiei, se celebra înc liturghia în grece te în secolul al VI-lea. Cu cât popoarele zise *barbare* îmbr i ar cre tinismul, cu atât se traduse pentru dân ii liturghia i Sfânta Scriptur . Limba latin nemaifiind vorbit în nici o parte, ar fi trebuit s dispar din liturghie. Dar Roma, în loc de a imita pe Biserica primar , afecteaz de a o contrazice. Ea dar a decis ca, în toate bisericile occidentale, s se celebreze în latine te, cu toate c credincio ii nu în elegeau deloc aceast limb , i chiar preo ii o în elegeau pu in.

Poporul astfel este izolat de preot, i nu mai poate lua la sacrificiu partea ce i se cuvine.

Lucru de mirare! Într-un lucru antic pe care Biserica roman voie te absolut s -l conserve f r a-l modifica, ea se dep rteaz atât de mult de spiritul Bisericii primare, prin aceast conserva iune, ca i prin înnoirile sale. Aceasta este destul pentru ca s zicem c Spiritul lui Dumnezeu a p r sit-o, i c ea nu mai este nicicum adev rata Biseric a lui Hristos.

III. PENITENŢA

După doctrina Bisericii romane, oricare mister este compus din două elemente esenţiale: materia şi forma[215]. Materia este elementul sensibil; forma, cuvântul ce determină sensul aplicaţiunii elementului sensibil, şi-l constituie mister.

În misterul penitenţei, materia, după doctrina romană, ar fi păcatele, şi forma, absoluţiunea (dezlegarea) preotului[216]. Afară de elementele esenţiale, penitenţa ar mai avea încă trei părţi integrante şi esenţiale: contriţiunea (căinţă pentru păcate), mărturisirea şi satisfacţiunea[217].

Această scolastică nu este nicicum exactă. Păcatul, care este răul, nu poate fi materia unui mister, adică, a unui act religios ce comunică (cuiva) graţia. Nu poate cineva considera ca fiind al esenţei misterului decât păcatul mărturisit cu spirit de pocăinţă, adică, mărturisirea însoţită de contriţiune. Această mărturisire făcută cu zdrobire de inimă este cu adevărat actul exterior care, cu dezlegarea preotului, constituie misterul penitenţei. Contriţiunea, sau zdrobirea de inimă (căinţa – n. ed.), este o parte integrantă a mărturisirii; căci, fără această zdrobire de inimă, mărturisirea n-ar fi nicicum un act religios şi n-ar putea fi prin urmare un element sacramental.

Proba, este că dacă mărturisirea este o simplă narare a păcatului, şi nu este însoţită de zdrobire de inimă, dezlegarea preotului este inutilă, adică că misterul este de nul efect.

Cât despre satisfacţiune, ea nu poate fi o parte integrantă a misterului, pentru că ea nu este decât o penalitate ce vine în urma (subsequentă) misterului primit.

Biserica romană n-a putut dar consacra o asemenea teologie sofistică, fără a da despre misterul penitenţei o idee foarte eronată. În general, teologiile şi catechismele Bisericii romane au acceptat aceste erori şi învaţă că misterul penitenţei este compus din patru părţi: mărturisirea, contriţiunea, absoluţiunea şi satisfacţiunea. Această teorie este opusă sănătoasei noţiuni de Sacrament sau Mister, care nu este decât un act exterior sanctificat prin rugăciune.

Pentru a prezenta o noţiune exactă a misterului penitenţei, este destul de a zice: că acesta este mărturisirea păcatelor făcută cu zdrobire de inimă şi primită în numele lui Dumnezeu de preot, care, în numele lui Dumnezeu, dă dezlegarea.

Dar Biserica romană a comis, cu privire la penitenţă, erori mult mai grave decât nenorocita sa scolastică. Ea a denaturat mărturisirea până acolo încât a făcut dintr-însa un lucru imoral; s-a înşelat în privinţa contriţiunii sau a zdrobirii de inimă reducând-o la o jumătate zdrobire de inimă pe care ea a

[215] Catechism. ad Paroch., part. II, § 14.
[216] Ibid. De sacrament. Poenit., §§ 17 ad 23.
[217] Ibid., § 23.

numit-o *atri iune*. Prin urmare ea d absolu iunii (dezleg rii) preotului un caracter prea absolut, ca i când ea n-ar fi simplu ratificarea exterioar a iert rii acordate de Dumnezeu penitentului, în vederea bunelor sale dispozi iuni. În fine, ea s-a în elat asupra satisfac iunii, ori denaturând faptele de poc in ce p c tosul poc itor trebuie s - i impun , ori înlocuindu-le prin pretinse indulgen e, care ar produce efectul lor chiar în via a viitoare.

S expunem aceste diverse erori.

M rturisirea, la începutul cre tinismului în genere se f cea în public, i episcopul, dup ce dezlega pe credincios, îi impunea peniten e publice propor ionate cu p catele acuzate. Noi nu vom examina dac m rturisirea era totdeauna public ; dac ea nu era obligatorie decât numai pentru aceia care comiseser gre eli de notorietate public . Noi nu facem un tratat de m rturisire. Va fi de ajuns dar de a face s se observe c m rturisirea era mai ales înf i at ca o recunoa tere de culpabilitate i ca o prob de c ire. Astfel este ea înc i ast zi considerat în Biserica catolic oriental . Pentru aceasta, aceast Biseric i-a conservat, întrucât circumst rile i moralele (moravurile) au permis-o, caracterul s u de publicitate; i ea ine mai mult la umila recunoa tere de culpabilitate cu c in , decât la detaliile gre elilor comise.

Biserica roman s-a dep rtat de aceste reguli ale antichit ii cre tine f când din m rturisire un act pentru ca s zicem a a clandestin, care se s vâr e te în secretul unui fel de cuf r numit confesional; ceva mai mult, ea d atâta importan detaliilor gre elilor, încât m rturisirea a devenit un interogatoriu inchizitorial, unde principiile moralei i cuviin elor sunt absolut date la o parte.

Pentru a se convinge cineva despre aceasta, îi este de ajuns s citeasc unele opere în general privite, în Biserica roman , ca conduc tori siguri pentru duhovnici, i operele de teologie zis *moral* , care ar merita mai bine titlul de imoral . Noi nu vom trimite pe cineva nicicum la operele Escobarilor, Busembaumilor, la ale altor cazui ti sau la ale apologistului lor P r. Pirot, pentru a expune deplorabila stare a moralei ce se urmeaz în confesionale; nu vom apela la Sanchez pentru a proba c duhovnicii romani ti nu trebuie s se dea înapoi dinaintea detaliilor infame, care ar însp imânta i ar face s ro easc pe b rba ii cei mai desfrâna i. S citeasc cineva numai teologia lui Alfons de Liguorio, canonizat de curtea din Roma, i aceast lectur îi va fi de ajuns pentru ca s fie pe deplin informat asupra cazuisticii i asupra chestionarelor pentru uzul duhovnicilor. Teologia pretins moral a lui Liguorio este pus în mâinile tinerilor teologi din seminarii; cardinalul Gousset se f cu propagatorul ei oficial în Fran a. Episcopii i profesorii de seminarii se declar pe fa p rtinitorii ei; aceia care o critic sunt atât de rari i atât de r u nota i, încât adev ra ii romani ti ar fi ispiti i de a face dintr-în ii ni te janseni ti, adic , în cugetarea lor, cei mai periculo i eretici ce vor fi existat vreodat . Prin canonizarea autorului, Roma a luat doctrina lui sub protec ia sa, i a declarat c ea n-ar g si într-însa nimic de imputat.

Se poate dar considera teologia zis moral a lui Liguorio, ca expresia cea mai exact a doctrinei romane actuale, în ceea ce prive te morala.

Dar, să deschidă cineva această teologie, și, de la primele pagini, se va convinge că ea nu este decât rezumatul doctrinei cazuiștilor. Acești teologi imorali sunt într-însa citați până la saturare, ca atâtea autorități respectabile pe care preotul se poate sprijini pentru a lua o deciziune conștiincioasă. Se exaltează într-însa probabilismul, adică sistemul în virtutea căruia o opiniune simplu probabilă poate fi urmată în conștiință, în concurență cu o altă opiniune mai probabilă și mai sigură. Ce se înțelege printr-o opiniune probabilă? Aceea care se întemeiază pe părerea unui *doctor grav*? Și ce este un *doctor grav*? Cel dintâi cazuist ce-și iese înainte; Liguorio citează pe cei mai discreditați ca pe atâția doctori gravi în sprijinul tezelor sale. Astfel, este de ajuns să aibă în partea sa părerea lui Sanchez, spre exemplu, sau a lui Escobar, pentru ca duhovnicul să poată lucra conștiincios, chiar când doctori mai gravi, fără a excepta pe părinții Bisericii, ar susține o opiniune contrară.

În ce scop au făcut cazuiștii, adică iezuiții, nomenclatura tuturor greșelilor posibile, și a tuturor circumstărilor pe care imaginațiunile cele mai fecunde și cele mai imorale le-au putut inventa? Fi-va aceasta în scopul de a face să se practice virtutea cu mai multă severitate? Intenția lor a fost cu totul alta. Ei au voit mai întâi să stabilească un vast sistem de inchizițiune; să cunoască în fond, nu numai prin greșelile comise, dar și prin împrejurările lor, gradul de imoralitate, dispozițiunile cele mai intime ale acelora pe care îi mărturiseau, ale acelora care vor fi fost complici ai greșelii, ale acelora chiar care vor fi fost victime. Printr-aceea, ei știu ceea ce pot face într-o împrejurare dată, și de le este avantajos de a se servi de penitenții lor, utilizând viciile lor. Într-acest din urmă caz, ei se arată în privința lor de o toleranță imorală, pe care o fac să treacă drept dragoste părintească. Penitenții care le sunt devotați pot să se dedea la imoralități; Părinții au totdeauna bune rațiuni de a-i dezlega. Pe cât iezuitul este de sever, s-ar putea zice feroce, către acela pe care nu-l poate privi ca pe un adept și pe care nu poate spera că-l va câștiga, pe atât este de blând, de mieros, pentru acela pe care-l poate dirija după placul său. În mâinile sale, confesiunea a devenit un mijloc de corupție, o școală de imoralitate, un instrument pentru a-și stabili tirania sa asupra conștiințelor, și chiar pentru a se face stăpân peste averea altuia.

Celelalte congregațiuni ecleziastice care se prăsesc cu prisos în Biserica romană, sunt afiliate iezuiților, nu sunt decât forme diverse ale companiei lui Loyola, sau, cel puțin, au imitat spiritul său și tendințele sale.

Restul clerului roman a fost corupt aproape tot de spiritul congreganist; căci congreganiștii sunt care-l învață teologia, care președ în seminarii, care predică retragerile ecleziastice. Fiecare duhovnic face în mic aceea ce congregațiunile fac în mare. Pentru preot, ca și pentru iezuit, mărturisirea este o inchizițiune; el spionează printr-însa pe parohianii săi; și se servește de dânsa prea adesea pentru a satisface curiozitatea sa imorală sau aplecările sale rușinoase. Chestiunile sale indiscrete sunt un scandal pentru sufletele drepte care se depărtează puțin câte puțin de confesional; copiii înșiși dau, în acest cuptor de corupțiune, peste idei pe care nu li le dăduse încă nicicum dezvoltarea etății.

Dac unii preo i g sesc în m rturisire ocaziunea de a- i satisface imoralitatea lor, al ii cred c - i îndeplinesc o datorie de con tiin adresând peniten ilor chestiuni care fac un singular efect în gura pio ilor celibatari, închina i unei înfrân ri perpetue, i care n-ar trebui s tie a a multe de acestea.

Cum dar au înv at ei atâtea la seminar? Cauza este c , nu numai li s-a dat în mân teologia imoral a lui Liguorio, dar li s-a f cut i un curs special de imoralit ile asupra c rora vor avea s chestioneze pe peniten ii lor. Acest curs este numit *diaconales*, pentru c el se face unor tineri de dou zeci i doi de ani care au primit hirotonia de *diacon*. Li se d în mâini un mic volum compus *ad-hoc*. Acela de care se in mai în general a fost compus de M. Bouvier, vechi episcop de Mans[218].

Ne vom p zi cu totul de a intra în detaliul chestiunilor tratate în acest fel de opere. Este vorba de gre eli c rora cre tinii nici numele nu trebuie s le pronun e, dup sfântul Paul. În Biserica roman , se crede c trebuie, nu numai s le numeasc , dar înc s fac dintr-însele un înv   mânt special.

N-ar trebui s se cread c toate acestea nu pot fi privite decât ca un abuz, i c Biserica roman protesteaz contra unor astfel de imoralit i. Dimpotriv . În secolul al aptesprezecelea, i al optsprezecelea, episcopi i teologi încercar de a lupta contra valurilor cazuisticii. Bossuet reu i chiar s fac ca s se condamne cazui tii de clerul din Fran a. Dar curentul era prea tare pentru ca s -l poat opri. Ast zi cazui tii au fost canoniza i în persoana lui Liguorio; regulile fixate de ace ti cazui ti sunt în general (de to i) urmate, i- i poate cineva face o just idee despre ceea ce a devenit m rturisirea în Biserica roman , aruncând o c ut tur de ochi asupra chestiunilor ce trebuie s fie adresate din aceste c su e obscure ce se numesc confesionale. Noi nu-i vom zice s citeasc pe Sanchez pentru a se convinge despre aceasta; c ci aceasta este o oper atât de murdar , încât omul care se respect este obligat de a o închide dup ce a citit într-însa câteva capitole pentru a-i cunoa te caracterul. Dar s citeasc numai aceast teologie a lui Liguorio ce se pune în mâinile seminari tilor; s citeasc detaliile ce se afl într-însa asupra preceptului al aselea i al nou lea din decalog i asupra c s toriei; asupra îndatoririi de a adresa peniten ilor oarecari chestiuni, i va r mâne îndeajuns edificat în privin a naturii m rturisirii în Biserica roman .

În loc de a fi o umil recunoa tere (m rturisire) de culpabilitate, înso it de o c in   sincer , m rturisirea, mai ales de când iezuitismul domin   i de când el este ortodoxia romanist , a devenit, în Biserica roman , o ocaziune de scandal i de c dere i o coal de imoralitate.

Penitentul este obligat a se c i pentru ce a p c tuit; f r aceast c in , m rturisirea, care nu este decât semnul c in ei, i dezlegarea preotului, sunt nefolositoare. E recunoscut în genere c aceast doctrin este adev rat . Dar Biserica roman nu s-a mul umit pe aceast teorie atât de simpl . Ea a voit s fac disec iunea c in ei. Ea a g sit într-însa un sentiment de durere i un

[218] Se numea odat , în seminarii, aceast oper a episcopului de Mans: *Porcelu ul Monseniorelui Bouvier*. Ierta i-m pentru acest detaliu caracteristic.

sentiment de iubire; pe urmă ea a vorbit de aceste două sentimente, ca şi cum durerea ce o resimte cineva pentru greşeală şi iubirea ce o are pentru Dumnezeu, ar putea fi asemănate cu afecţiunile ce exprimă aceste cuvinte când este vorba de obiecte naturale. Pe urmă ea a voit să măsoare aceste sentimente, să le determine întinderea mai mult sau mai puţin mare, şi să decidă la ce proporţiuni ar trebui să ajungă cineva pentru ca să merite iertarea păcatului.

Ea dar a împărţit căinţa în două secţiuni: cea dintâi, care este *contriţiunea* perfectă; a doua, care este contriţiunea imperfectă sau *atriţiunea*.

Contriţiunea este o durere pentru păcatul ce a comis cineva cu intenţia de a nu-l mai comite[219]. Astfel este definiţiunea sinodului de la Trident. *Catehismul* roman, zis *al Sinodului de la Trident*[220], are grijă de a explica că durerea de care vorbeşte sinodul, nu este o durere sensibilă, ci detestarea şi urârea păcatului. Trebuie să ţinem cont de această explicaţiune; pentru aceasta nu este mai puţin adevărat că învăţământul general dat în Biserica romană nu este conform cu dânsa. Să citească cineva cărţile de pietate recomandate credincioşilor de episcopi, şi compuse de autori cărora li se face o mare reputaţie de sfinţenie, şi nu va afla într-însele decât tablourile şi amplificaţiunile al căror rezumat exact este acesta: că durerea ce trebuie să aibă cineva pentru păcat este un sentiment analog cu acela ce-l încearcă cineva când este vorba de lucrurile naturale, a căror pierdere cauzează omului o durere simţitorie. În predicile adresate credincioşilor, nu se aude o altă teorie a contriţiunii.

Această teorie, după care păcatul nu s-ar ierta decât dacă ar încerca cineva o durere simţitorie pentru că l-a comis, are grave inconveniente. Această durere este să o spunem drept imposibilă, şi nu s-a manifestat niciodată decât în nişte suflete asupra cărora imaginaţiunea avea o domnie, pe care nu o obţine, în general, asupra celorlalte. A predica un lucru imposibil ca necesar, aceasta este curată o ipocrizie foarte periculoasă din partea autorului ascetic sau a predicatorului. Trebuie să fi auzit cineva în mărturisire pe nişte suflete simple şi candide, care luau literal tablourile şi istoriile mai mult sau mai puţin veridice cu care li se nutrea imaginaţiunea lor, pentru ca să înţeleagă cât este de lesne de a conduce pe aceste biete capete slabe la disperare, şi de la disperare la alte rezultate adesea funeste. Neputând simţi această durere simţitorie pe a cărei descripţiune o citesc în operele zise *de pietate*, ele îşi imaginează că păcatele lor nu le sunt iertate; că au comis sacrilegii împărtăşindu-se, fără a fi avut îndestulă căinţă pentru greşelile lor. Ele îşi fac despre Dumnezeu ideile cele mai stranii, şi care ar fi nepietoase dacă buna lor credinţă nu le-ar scuza; ele se deznădăjduiesc de a căpăta vreodată graţia lor de la acest Dumnezeu teribil, care nu vede durere adevărată în sufletul lor.

Pentru a veni în ajutorul acestor sărmane (biete) capete, şi a corija teoria durerii sensibile, s-a recurs la alte mijloace de a obţine iertarea. Printre aceste mijloace, trebuie să notăm indulgenţele de care vom vorbi mai jos, şi oarecari practici exterioare cărora le atribuieşte o eficacitate extraordinară.

[219] Concil. Trident., Sess. 14.
[220] Catech. ad Paroch., part. II, de Poenit. Sacramento, § 32.

Astfel, cu cutare rug ciune c tre sfânta Fecioar , cu cutare *exerci iu* de pietate, cu cutare pelerinaj etc., se cap t infailibil iertarea p catului i chiar mântuirea etern .

Astfel o teorie eronat conduce la alte teorii i mai rele înc .

Catehismul Sinodului de la Trident, dup ce a deosebit durerea pentru p cat de durerea sensibil , probeaz , imediat dup aceasta, c aceast distinc iune nu este decât pentru form ; c ci el vorbe te de durerea pentru p cat, ca despre o durere cu adev rat sensibil ; o compar cu aceea pe care o încearc o mam pentru pierderea copilului s u, cu toate c în acela i timp convine c contri iunea poate fi adev rat , f r ca durerea s fie atât de vie; el nu voie te s cear lacrimi; dar declar c aceste lacrimi sunt de dorit.

Putea el s contrazic mai bine decât a a distinc iunea sa dintâi. Dac , într-o oper în care cei de la consiliu au voit s fac teologie exact i oficial , s-a l sat s se târasc în astfel de exagera iuni, mai poate cineva s se mire de excentricit ile predicatorilor i scriitorilor ascetici, i de înv mântul care este în general dat de c tre duhovnici?

Teoria iubirii de Dumnezeu nu este mai exact în Biserica roman . Se face asemenea dintr-însa o emo iune sensibil analog cu aceea pe care o încearc cineva în lucrurile naturale; ceva mai mult, se pretinde a o m sura, a-i fixa o oarecare întindere.

Astfel, în *contri iunea perfect* , iubirea trebuie s fie ridicat pân la cele mai vaste propor iuni, i atunci p catul este iertat f r dezlegarea preotului. Dar dac iubirea de Dumnezeu i durerea pentru p cat sunt mai pu in vii, c in a nu mai merit numele de contri iune, ci numai acela de *atri iune*[221]. Aceast atri iune este durerea pentru p catul comis, *cu un început* de iubire de Dumnezeu. În acest caz, durerea i iubirea nu sunt îndestul de mari pentru a ne ob ine iertarea de la Dumnezeu; dar dezlegarea (absolu iunea) preotului suplinesc lipsa de contri iune. Nu mai este atunci preotul care declar c Dumnezeu a iertat p catele, i se face interpretul sentin ei lui Dumnezeu, ci Dumnezeu care modific sentin a preotului. Botezul însu i, de i terge pata original , nu regenereaz pe omul r u dispus, dup cum zice sfântul Chiril al Ierusalimului, care citeaz întru sprijinire botezul lui Simon Magul[222]; i dezlegarea preotului va suplini ni te sentimente care nu merit ca Dumnezeu s le acorde iertarea p catului! Aceast dezlegare în toate acestea nu este misterul întreg; ea nu este decât o parte integrant a lui. Ea nu poate avea valoare decât dac c in a îi corespunde; dup cum formula: "În numele Tat lui, i al Fiului i al Sfântului Duh" nu poate produce efect dac apa nu este aplicat celui botezat.

Teoria romanist se reduce dar la aceasta: c un mister poate exista, abstrac iune f când de ceea ce-i face baza esen ial , sau *materia*, dup cum zic scolasticii. M rturisirea cu c in , care este *aceast materie*, în misterul peniten ei, nu exist într-un grad suficient pentru ca Dumnezeu s ierte, i cu

---

221 Concil. Trident., Sess. 14, cap. 4.
222 Sfântul Cyrill Hieros. Procatech., §§ 1.2.

toate acestea *dezlegarea*, care este *forma* misterului, după cum zic aceia şi teologi, produce un mister complet şi efectele sale.

Reaua scolastică a condus astfel pe teologia romană să dea despre *dezlegare* o idee absolut eronată.

Această dezlegare nu este *o simplă declaraţiune* că păcatul este iertat; ea este un act pozitiv al preotului care dezleagă de păcat pe penitentul căitor, în virtutea puterii ce hirotonia preoţească i-a conferit. Formulele de dezlegare aşa precum ele sunt uzitate în Biserica catolică orientală şi în Biserica romană, probează că, în amândouă Bisericile, se profesează în fond aceeaşi doctrină asupra naturii dezlegării sacerdotale. Dar Biserica romană profesează o gravă eroare învăţând că o căinţă *insuficientă* în ea însăşi, devine *suficientă* dacă i se însoţeşte la dânsa dezlegarea preotului. Într-adevăr, această dezlegare nu este alta decât *forma* misterului; şi această formă nu poate avea valoare decât dacă *materia* este aceea ce trebuie să fie. În misterul penitenţei, materia fiind păcatul mărturisit cu căinţă, dacă căinţa este insuficientă, dezlegarea nu poate face ca să fie suficientă; dacă această căinţă este insuficientă, baza misterului fiind defectuoasă, dezlegarea este nulă; misterul nu există.

Biserica romană a făcut din satisfacţiune o parte integrantă a misterului penitenţei. Dacă ar fi aşa, misterul n-ar exista decât cu condiţiea ca pedepsele satisfăcătoare să fie împlinite şi păcatul să fie reparat în total. Dar, Biserica romană însăşi admite că misterul există înainte de împlinirea pedepselor care pot fi impuse penitentului, sau de reparaţiunea greşelii ce va fi făcut el aproapelui. Ea se mulţumeşte de a decide că esenţialul este să aibă cineva intenţia formală de a satisface. Dacă intenţia este de ajuns pentru ca misterul să existe, este nelogic de a aşeza satisfacţiunea printre părţile integrante ale acestui mister; dacă misterul nu poate exista fără aceea ce-l constituie esenţialmente.

Aceea ce Biserica romană numeşte intenţiune sau dorinţa de a satisface nu poate fi (ceva) deosebit de căinţă, căci căinţa pentru păcat nu poate să existe fără intenţia de a-i repara efectele.

Cât despre actele satisfăcătoare în ele însele, ca reparaţiunea greşelii făcută aproapelui sau ca pedepsele canonice impuse de Biserică, acestea sunt consecinţa misterului penitenţei, dar nu formează o parte integrantă a acestui mister.

Biserica a determinat, sub numele de *pedepse canonice,* nişte acte exterioare de expiaţiune ce s-ar impune păcătoşilor ale căror greşeli ar avea caracterul de notorietate publică. Afară de aceasta, Biserica a indicat nişte practici de penitenţă, pe care ea a angajat pe credincioşi să le practice împreună şi într-un acelaşi spirit de pocăinţă, ca ajunările păresimilor.

Prin posturi şi alte fapte de penitenţă exterioară, credincioşii practică *virtutea penitenţei*, se excită la căinţă, şi se prepară astfel ca să primească cu demnitate misterul penitenţei şi al iertării păcatelor. Penitenţele exterioare pot fi considerate, nu numai ca o preparaţiune către mister, dar (şi) ca un mijloc de expiaţiune, în acest sens că, printr-însele, se asociază cineva la meritele suferinţelor lui Iisus Hristos.

Ele sunt astfel un mijloc de a satisface, în Iisus Hristos şi prin Iisus Hristos, dreptatea lui Dumnezeu.

În ceea ce priveşte *pedepsele canonice* impuse de Biserică unor categorii de penitenţi, ele sunt puniţiunea unor greşeli publice şi grave, şi de asemenea un mijloc de a satisface, în Iisus Hristos şi prin Iisus Hristos, dreptatea lui Dumnezeu.

Biserica romană n-a desfiinţat în principiu pedepsele canonice, dar le-a lăsat să cadă în desuetudine, şi le-a înlocuit prin aceea ce ea numeşte *indulgenţe*.

În principiu, Biserica acorda păcătoşilor condamnaţi la penitenţe publice, uşurări, ori din cauza bunelor lor dispoziţiuni excepţionale, ori pentru stăruinţele martirilor care mijloceau în favoarea păcătoşilor, şi a căror mijlocire era agreată de Biserică.

Cuvântul *indulgenţă* nu avu la început decât acest sens de uşurare a penitenţelor canonice. Dar puţin câte puţin, Biserica romană şi-a denaturat caracterul, astfel încât astăzi, cuvântul *indulgenţă*, are un sens cu totul diferit. El însemnează aplicaţiunea făcută unui individ a meritelor lui Iisus Hristos, a sfintei Fecioare şi a sfinţilor. Aceste merite ar forma, prin supraabundenţa lor *un tezaur* care ar fi la dispoziţiunea papei, şi din care el ar putea să scoată merite pe care le-ar aplica după voinţa sa, la alţii decât aceia care le-au avut, care ar îndeplini oarecari condiţiuni determinate.

Puterea papei, în distribuirea *tezaului meritelor supraabundente* ar fi aşa de mare, încât el ar putea să le aplice nu numai păcătoşilor vii, dar şi păcătoşilor morţi care ar fi condamnaţi să-şi expieze păcatul lor într-un loc numit *Purgatoriu*[223].

Vom avea să examinăm mai târziu doctrina eronată a *Purgatoriului*. Ne mulţumim pentru moment a înregistra pretenţia papei de a-şi întinde puterea până în lumea cealaltă.

Doctrina indulgenţelor se întemeiază pe o falsă noţiune a meritelor sfintei Fecioare şi ale sfinţilor care se pun claie pe grămadă, într-*un acelaşi tezaur* cu ale lui Iisus Hristos. Această eroare este contrară sănătoasei doctrine a răscumpărării şi a justificării, prin Iisus Hristos, singurul mijlocitor între Dumnezeu şi omenirea culpabilă. Nimeni nu are, înaintea lui Dumnezeu, merit personal, fără numai în Iisus Hristos şi prin Iisus Hristos. Meritele sfintei Fecioare şi ale sfinţilor nu au dar valoare decât prin Iisus Hristos; atunci cum poate cineva să le numească *supraabundente*, şi să le pună, într-un pretins tezaur, alături cu ale lui Iisus Hristos de care ar fi deosebite, cărora le-ar fi ca un supliment. Dacă sfânta Fecioară şi sfinţii au merite supraabundente, ei au fost dar mai mult decât sfinţi, mai mult decât justificaţi înaintea lui Dumnezeu? Dacă meritele lor supraabundente ar putea fi aplicate altora, ei dar sunt într-un grad oarecare, Mijlocitorii, Răscumpărătorii acelora cărora meritele lor le sunt comunicate?

---

[223] Concil. Trident., Sess. 26, Decret. de Indulg.

Afar de aceasta, nu vede cineva partea stranie ce o are aceast doctrin a *meritului imputativ*, a unui merit pe care nu-l are acela care profit de dânsul?

În elegem foarte bine ca justifica iunea s nu aib loc decât prin meritele Omului-Dumnezeu; ca prin unirea Divinit ii cu omenirea, în persoana Cuvântului întrupat, s fie omenirea r scump rat , regenerat ; ca tot omul, prin unirea sa cu omenirea r scump rat , s devin în ochii lui Dumnezeu, gra ie regener rii, o fiin   relevat , r scump rat , justificat . Toate acestea sunt rezultatul ac iunii r scump r toare a Cuvântului f cut om. Dar, s a eze cineva al turea cu actul divin care regenereaz   i justific , ni te pretinse merite umane supraabundente, aceasta vrea s zic a distruge toat economia dogmei r scump r rii; c ci aceast dogm consist în aceasta: c noi n-avem nici un merit decât prin Iisus Hristos: c nu c p t m gra ia i justificarea decât prin Iisus Hristos.

Noi tim bine c în teorie, Biserica roman admite c sfin ii nu au merit decât în Iisus Hristos. Atunci pentru ce s li se recunoasc (merite) *supraabundente* care s poat fi a ezate într-un tezaur al turi cu ale lui Iisus Hristos?

Recunoa tem de asemenea c Biserica roman profeseaz c indulgen a nu iart p catele *întru cât ar fi vorba de culp* , i de pedeapsa etern ce i-ar putea fi ca urmare a ei; ci numai întru cât este vorba de pedepsele temporale ce formeaz *satisfac iunea* pentru p catele iertate. Dar, cu toate distinc iunile subtile ale teologilor s i, trebuie s recunoa tem c , gra ie indulgen elor, se poate cineva dispensa de fapte de peniten . Dar, faptele de peniten nu sunt ele oare din porunc dumnezeiasc , i poate cineva a se flata c satisface pentru p catele sale f r a le împlini?

Nu este nici o propor iune între faptele de care se al tur indulgen e, i între aceste favoruri spirituale. Pentru a stabili acest punct, n-avem trebuin de a cita o mul ime de indulgen e foarte singulare, ca s nu zicem ridicole, de care sunt pline diversele tratate de indulgen e.

Ne va fi de ajuns de a cita pe acestea, recunoscute ca autentice în toat Biserica roman   i de cei mai gravi teologi.

1. Patru sute de zile pentru to i aceia care, dup ce s-au m rturisit asist la marea liturghie în ziua s rb torii prea sfântului Mister; tot atâtea pentru aceia care, asist la mânecânda (ortrina) sau la vecernia aceleia i zile; o sut   aizeci pentru aceia care asist la una din orele cele mici, i jum tate din toate aceste pentru aceia care asist la liturghie sau la mânecând etc., în decursul octavei. Sixt al IV-lea[224] a acordat acelea i indulgen e acelora care asist la acelea i servicii în ziua i în decursul octavei nemaculatei-concep iuni, i Clement al VIII-lea[225] acelora care asist la serviciul sfântului nume al lui Iisus.

[224] Sixt IV, papa intre 1471 – 1484.
[225] Clement VIII, papa intre 1592 – 1605.

2. Sixt al IV-lea a acordat trei sute de zile de indulgență acelora care recită cu pietate litaniile sfântului nume al lui Iisus, și două sute acelora care recită pe ale sfintei Fecioare.
3. Șapte ani și două sute optzeci de zile de indulgență acelora care poartă o lumânare (de ceară) sau un sfeșnic când se aduce sfânta Împărtășire la bolnavi. Trei ani și o sută douăzeci de zile acelora care pun pe alții să le poarte, neputându-le purta ei înșiși. Cinci ani și două sute de zile acelora care însoțesc sfânta Împărtășire fără a purta luminare. (Innocent. XII[226], printr-un indult (privilegiu) din 5 Ianuarie 1695)
4. Indulgență plenară o dată pe lună, în ziua ce-și vor alege după placul lor, tuturor acelora care, fiind mărturisiți, pocăiți și împărtășiți, vor recita într-acea zi, în genunchi, *angelus Domini*, dimineața, la amiază și seara la sunetul clopotului, și o sută de zile de indulgență de câte ori îl va recita cineva de asemenea în celelalte zile. (Benedict XIII[227], prin indultul său din 14 Septembrie 1724) Același papă, prin epistolele sale *in forma brevis* din 5 Septembrie 1727, a întins aceeași indulgență la monahii care, fiind ocupați cu niște exerciții regulare pe când se sună de *Angelus*, l-ar recita în genunchi într-un alt timp. Benedict al XIV-lea[228] a confirmat aceeași indulgență în 20 Aprilie 1742, și a adăugat că o va căpăta cineva recitând *Regina coeli* în timpul Paștelui, cu versul și rugăciunea *Deus, qui per resurrectionem* etc., pentru aceia care o știu, astfel cu toate acestea încât cei ce nu știu nici *Regina* nici această rugăciune vor căpăta și ei această indulgență recitând *Angelus*. Va căpăta cineva de asemenea indulgență, fără a zice în genunchi ori *Regina coeli*, ori *Angelus* în decursul timpului pascal și în toate duminicile anului, pretutindeni pe unde nu este obiceiul de a recita aceste rugăciuni în genunchi.

6. Indulgență de o sută de zile acelora care se vor saluta, unul zicând *Laudetur Christus*, sau lăudat să fie Hristos, iar altul răspunzând *In saecula*, întru toți vecii, sau *amin*, așa să fie, sau *semper*, totdeauna. Aceeași indulgență pentru predicatorii sau pentru ceilalți credincioși care se vor sili de a introduce acest mod de salutare. Ceva mai mult, indulgență plenară la vremea morții pentru aceia care după ce se vor fi servit de acest mod de a se saluta în decursul vieții lor, vor invoca cel puțin din inimă, de nu vor putea cu gura, numele lui Iisus și al Mariei. (prin indultul lui Sixt al V-lea, reînnoit de Benedict al XIII-lea în 22 Ianuarie 1728)

Ordinele religioase (monahale) au indulgențele lor particulare.

Indulgențele se împart în: locale, reale și personale. Indulgența locală se dă unui oarecare loc, ca capelă, biserică etc. O capătă cineva vizitând acest

226 Inocentiu XII, papa intre 1691 – 1700.
227 Benedict XIII, papa intre 1724 – 1730.
228 Benedict XIV, papa intre 1740 – 1758.

loc i observând toate condi iunile însemnate de bull ; astfel încât dac bulla ordon ca s intre omul în realitate în biseric sau s fac acolo un exerci iu care cere în realitate aceast intrare, ca bun oar de a se împ rt i acolo, de a vizita cinci altare etc., nu va c p ta nicicum indulgen a de nu va intra acolo în realitate, m car c ar fi împiedicat ori de violen   ori de mul ime; în vreme ce dac bulla cere numai de a vizita biserica i de a se ruga acolo, va c p ta indulgen a f cându- i rug ciunea la u a bisericii în care nu va putea intra, pentru c   i se va socoti pentru atunci c a vizitat-o i s-a rugat acolo moralmente vorbind. Când o biseric pentru care este dat o indulgen   cade în ruin în parte, i se reedific de asemenea (în parte), indulgen a subzist , pentru c   i biserica subzist . Dar dac biserica cade cu totul i nu este nicicum restabilit , indulgen a înceteaz . Dac se restaureaz biserica în acela i loc sau într-altul, este mai sigur de a se cere indulgen e noi, de i este probabil c cele vechi subzist în primul caz i chiar în al doilea, când ele sunt acordate în vederea patronului unui atare loc, sau bisericii ce posed acolo o comunitate.

Indulgen a real este aceea care se alipe te oarec ror lucruri mobile i trec toare, ca m t nii, grâu binecuvântat, medalii, i acordat credincio ilor care poart aceste lucruri cu evlavie. Când aceste lucruri se schimb , astfel încât s înceteze de a fi acelea i, dup socoteala comun a oamenilor, indulgen a înceteaz ; dar dac lucrurile subzist   i se v d a fi acelea i, cu toat schimbarea ce li s-a întâmplat, indulgen a subzist . Astfel ar fi schimbarea unor m t nii la care s-ar pune o a   nou , sau câteva boabe mai pu in decât cele ce subzist .

Indulgen a personal este aceea ce se acord imediat unor persoane în particular, sau în comun persoanelor, spre exemplu, dintr-o confr ie. Aceste persoane pot c p ta astfel de indulgen e în orice loc ar fi, sau s n toase, sau bolnave, sau murinde.

Noi nu vom intra în detalii mai am nun ite asupra indulgen elor. Cei ce vor voi s   tie mai multe vor putea citi, dac au curajul, tratate speciale. Cele mai docte sunt ale p rintelui Wolf, mai cunoscut ca teolog sub numele s u latinizat de Lupus; ale p rin ilor Theodore du Saint-Esprit i Honore de Sainte Marie.

Aceea ce am zis este de ajuns pentru a stabili teza noastr , adic , c indulgen ele sunt favoruri cu totul dispropor ionate cu faptele prescrise pentru a le merita.

Pentru a legitima indulgen ele, teologii Bisericii romane confund indulgen ele moderne ale acestei Biserici cu acelea ce Biserica primar acorda p c to ilor c itori, care, prin excelentele lor dispozi iuni, meritau s li se ierte o parte din peniten ele publice fixate de canoane. Este foarte evident c Biserica care a stabilit aceste peniten e, care le-a determinat natura i durata, î i poate modifica legisla iunea sa, în anumite împrejur ri de loc, de timp, de persoan . Dar când Biserica roman a l sat s cad în desuetudine, nu numai peniten ele canonice, dar i peniten ele generale, recomandate tuturor cre tinilor, ca ajun rile p resimilor i abstinen ele, poate cineva s (mai) sus in c indulgen ele sale ar fi acte de aceea i natur ca acelea ale Bisericii primare, scurtând pentru oarecari persoane durata peniten elor publice?

Teologii Bisericii romane ra ioneaz dar foarte r u când recurg la aceste acte ale Bisericii primare pentru a legitima indulgen ele moderne.

Pentru a g si cineva originea acestor indulgen e trebuie s se urce pân la sfâr itul secolului al nou lea[229]. O dispozi iune a sinodului de la Tribur, aproape de Mayen a, inut în 895, este primul document ce se poate cita în sprijinul facult ii de a- i r scump ra, prin mijlocul unei oarecare sume de bani, peniten ele canonice. De îndat ce se permise ca s scape cineva de aceste peniten e prin plat , ele au fost numaidecât abolite, i canoni tii occidentali, ca Reginon i Petru Pictavianul, nu se mai aplicar decât spre a determina suma care ar putea compensa cutare sau cutare peniten .

Atare era starea chestiunii la sfâr itul secolului al zecelea. S-a avut grija ca s se înmul easc anii de peniten în teorie, în vreme ce îi aboleau în practic ; astfel încât canoni tii indicau cu gravitate ce rug ciuni trebuia cineva s recite, câ i bani trebuia s verse, câte lovituri trebuia s - i administreze, pentru a compensa cincizeci, o sut sau o mie de ani de peniten e canonice. De îndat ce putea cineva cu înlesnire s - i r scumpere a a de lungi peniten e, deducea dintr-aceasta naturalmente c ar putea s fac multe p cate. Dar cum era s se concilieze a a de lungi peniten e cu limitele vie ii umane? Una ca aceasta nu se putea, dar se imagina c peniten ele ce nu s-ar împlini în lumea aceasta vor putea s se împlineasc în cealalt , i c , înc din via a aceasta s-ar putea cineva r scump ra pentru via a viitoare. De aici a ie it doctrina Purgatoriului i a indulgen elor aplicabile sufletelor ce ar suferi în acest loc.

În secolul al unsprezecelea, se inventa *indulgen a plenar* , adic , iertarea total a tuturor peniten elor ce ar fi cineva obligat s le fac ori în via a aceasta ori în cealalt . Se recurse la acest mijloc pentru a excita zelul pentru cruciade. La sinodul de la Clermont, în 1096, unde a fost proclamat prima cruciad , papa Urbanu al II-lea[230], de acord cu episcopii de fa , decise c “c l toria la Ierusalim pentru liberarea acestei Biserici va ine loc de orice peniten .”

În 1122, la primul sinod din Lateran, papa Calixt al II-lea[231] confirm indulgen a plenar a lui Urbanu al II-lea i o întinse i pentru aceia care ar merge s bat pe musulmani în Spania. În 1145, papa Eugen al III-lea[232] o confirm din nou, i în 1195, Clement al III-lea[233] f cu tot a a.

Dup Bernard de Clairveaux[234], scelera ii, i impiii, r pitorii, batjocoritorii de cele sfinte, uciga ii, c lc torii de jur minte, preacurvarii, se înrolar pentru un an, ca crucia i, i sc par locurile martore ale crimelor lor. Cu toate acestea i b rba i pio i voir s profite de aceasta, dup acela i scriitor[235]. Dup popula ia care forma majoritatea în cruciade, nu se poate cineva mira de crimele i atrocit ile ce se comiser în decursul acestor expedi iuni.

229 V. Juenin. Dissert. de Indulgent. C. 2; Morin. de Poenit.
230 Urman al II-lea, papa intre 1088 – 1099.
231 Calixt II, papa intre 1119 – 1124.
232 Eugeniu III, papa intre 1145 – 1153.
233 Clement III, papa intre 1187 – 1191.
234 Bernard. serm. ad. Milit. Templ. C. 5.
235 Bernard. Epist. 246.

Zelul pentru indulgen a cruciadelor r cindu-se, papa Bonifatiu al VIII-lea[236] anun cu mult zgomot o indulgen plenar pentru to i cei ce vor vizita Roma în primul an al secolului al XIV-lea. Anul 1300 se indica ca un an sfânt, i i se d du numele de Iubileu, în amintirea Iubileului din Vechiul Testament. O mul ime nenum rabil de c l tori se duser la Roma i aduseser acolo mul i bani. Curtea papal prinse gust de demonstra iuni a a de utile intereselor sale. Clement al VI-lea[237], ales pap în 1342, decise c un Iubileu cu indulgen plenar va avea loc la fiecare jum tate de secol. Papa Grigore al XI-lea[238], care muri în 1378, public o bull pentru a institui un Iubileu la fiecare a treia parte de secol. Aceast bull nu fu observat de succesorii s i pân la Paul al II-lea[239], la sfâr itul secolului al XV-lea. Acest pap decise c un Iubileu va avea loc la fiecare p trar de secol, i aceasta este regula ce s-a urmat de atunci.

Episcopii î i atribuiau la început dreptul de a distribui indulgen ele, ceea ce aducea prejudiciu intereselor Romei. Innocen iu al III-lea[240] voi s remedieze aceast inconvenien . De aceea, el, în sinodul al patrulea din Lateran, în 1215, se plânse de indulgen ele episcopale ce sl beau disciplina. Ale Romei oare o înt reau? Sinodul reduse dreptul episcopilor la o indulgen de un an ce ar putea fi acordat cu ocaziunea sfin irii unei bazilici, i una de patruzeci de zile cu ocaziunea anivers rii acestei sfin iri.

Episcopii c utau, prin mijlocul indulgen elor, s atrag cât s-ar putea de mul i pelerini în diocezele lor, mai ales când aveau trebuin de bani pentru a zidi sau a decora Biserici.

Decretul celui de-al patrulea sinod din Lateran trecu în corpul dreptului canonic occidental.

Papa Sixt al IV-lea[241] (1471) se pare a fi cel dintâi care a aplicat indulgen ele la sufletele r posa ilor; Leon al X-lea[242] condamn o propozi ie în care Luther afirma c indulgen ele nu sunt folositoare mor ilor.

Cât *despre tezaurul* meritelor lui Iisus Hristos, ale sfintei Fecioare i ale sfin ilor, care s-ar fi încredin at papei, despre aceasta se afl prima men iune neted exprimat în Extravaganta *Unigenitus* a papei Clement al VI-lea[243] (1342).

Aceste note istorice asupra indulgen elor spun destul la ce abuzuri se l sar s fie târâ i în toate Bisericile occidentale. Am putea s facem tabloul acestor abuzuri; dar teza noastr cu aceasta nu va fi mai bine demonstrat . Pentru tot omul instruit i impar ial, r mâne constatat c indulgen ele în uz în Biserica roman nu sunt deloc analoage cu acelea de care Biserica primar uza în privin a peniten ilor care împliniser cu edifica iune i cu dispozi iuni excep ionale, o parte din peniten ele publice ce li se impuseser . Este egalmente

[236] Bonifaciu VIII, papa intre 1294 – 1303.
[237] Clement IV, papa intre 1342 – 1352 (la Avignon).
[238] Grigorie XI, papa intre 1370 – 1378, la Roma si Avignon.
[239] Paul II, papa intre 1464 – 1471.
[240] Inocentiu III, papa intre 1198 – 1216.
[241] Sixt IV, papa intre 1471 – 1484.
[242] Leon X, papa intre 1513 – 1521.
[243] Clement VI, papa intre 1342 – 1352, la Avignon.

demonstrat c indulgen ele romane sunt o atingere (lovitur) grav dat doctrinei catolice a Satisfac iunii, i disciplinei Bisericii[244].

Biserica roman s-a ab tut de la adev r asupra doctrinei peniten ei, nu numai prin indulgen ele sale, dar înc i prin *dispensele* cu care face abuzul cel mai straniu.

Nu numai Biserica roman d cu îmbel ugare indulgen ele sale pentru a înlocui faptele satisf c toare, dar ea d cu îmbel ugare i dispensele prin mijlocul c rora, cu bani, se poate cineva sustrage de la toate obliga iunile.

Biserica roman posed dispense pentru toate legile sale. Ea dispenseaz de f g duin e; de neregularit i pentru hirotonii; de impedimente la c s torii; de cenzuri; de crime secrete; de celibat; de înfrân ri i de ajun ri în posturi i de alte zile de peniten ; de jur minte; de recitarea breviariului, adic , a serviciului de fiecare zi impus clerului; în fine de toate legile, oricare ar fi natura lor; numai pentru legile divine, nu dispenseaz decât în mod *indirect*, i cazui tii i-au exercitat arta lor asupra acestui punct ca i asupra atâtor altora. Episcopii pot s acorde oarecari dispense; dar cele mai importante sunt rezervate papei care posed dou congrega iuni pentru a le expedia: sacra Peniten iaria i sacra Daterie.

Canoni tii fac în general rezerve referitor la validitatea unor dispense; dar se poate zice c , în practic , aceste rezerve sunt eludate cu ajutorul a mii de distinc iuni ale cazuisticii. În teze generale, se poate zice c cineva cap t de la Roma tot ce voie te, numai s -i pl teasc bine.

S-au ridicat mai multe tarife pentru dispense; nomenclatura obliga iunilor sau crimelor de care se poate cineva libera, cu bani gata, este cu adev rat scandaloas . Multe din aceste tarife au fost publicate; Roma s-a gr bit de a protesta contra autenticit ii lor; dar aceast protesta iune nu era decât de curat form . În fond, aceste tarife sunt autentice; ele sunt cunoscute de to i aceia care au recurs la dispensele Romei, i oarecari birouri intermediare au avut grija de a le publica în rezumat; c ci exist pe lâng congrega iuni Agen ii care se îns rcineaz ca s ob in toate dispensele, i care comunic clien ilor pre urile cu care pr v liile lor li le pot procura.

Unele dispense sunt particulare, i date în cazuri speciale; dar sunt i de cele generale. Astfel în fiecare an, oficial i de la în l imea amvonului, episcopii, fie în numele lor, fie în numele papei, dispenseaz de obliga iunile postului mare; permit de a uza de cutare sau de cutare alimente; de a mânca carne în oarecare zile, tot sub rezerva pentru fiecare de a da o sum de bani propor ionat cu mijloacele sale.

Se poate zice, în mod general, c cu bani, i prin oarecari acte sau rug ciuni facile de care s-au alipit indulgen ele cele mai întinse, poate cineva, în Biserica roman , s se dispenseze de a face peniten , i s se lege de speran a c va merge în Paradis f r mult greutate, numai cu toate acestea s nu fac

---

[244] Afar de Juenin i Morin pe care i-am citat mai sus, i ceilal i teologi ce i-am men ionat, se poate consulta p rintele Perrone, *Tract. de Indulgent.*, pentru a se asigura c noi am expus exact doctrina roman .

opozi ie bunilor P rin i sau amicilor lor. În acest caz, iadul este incontestabil partea ta, atunci chiar când ai foarte virtuos.

S apropie cineva aceste inven iuni romane de doctrina evanghelic asupra faptelor de peniten ce to i credincio ii sunt datori s le practice dac voiesc s imite pe cât le va fi posibil via a St pânului i Modelului lor, Iisus Hristos, i va c p ta convingerea c Biserica papal a pierdut sim ul cre tin.

Am putea cita cazuri de dispens cu adev rat scandaloase, i s facem tabloul abuzurilor cur ii romane, sub acest raport; dar scopul nostru, într-aceast oper , nu este de a face scandal; noi voim numai s discut m chestiuni de doctrin . Dar, ceea ce am zis este de ajuns pentru a face s se în eleag cât de mult Biserica roman , prin a sa teorie a dispenselor i indulgen elor, a adus v t mare peniten ei, i a f cut nefolositoare faptele nesatisf c toare.

IV. DESPRE HIROTONIE

Biserica roman s-a ab tut (de la s n toasa doctrin) în mai multe moduri cu privire la misterul Hirotoniei care confer caracterul sacerdotal. Ea a comis o grav eroare f când obligatoriu pentru hirotonie votul (f g duin a) celibatului, i oprin Hirotonia celor ce n-ar voi s contracteze obliga iunea de a observa celibatul perpetuu. Pe lâng aceea c legea celibatului, considerat ca lege general , este *imoral* , apoi este a da o grav lovire Hirotoniei lipsind de ea pe cei ce ar fi demni, numai pentru cuvânt c ei sunt legitim însura i. Astfel, de i Biserica roman a conservat esen a misterului Hirotoniei, i (de i) diaconii, preo ii i episcopii s i sunt legitim hirotoni i, totu i nu este mai pu in adev rat c ea a introdus la dânsa o foarte rea doctrin , relativ de acest mister.

Doctrina sa este defectuoas   i asupra celuilalt punct: ea nu are înv mânt precis despre ceea ce constituie ritul vizibil, sau, cum zice ea, *materia* misterului. Dintre teologii s i, unii o pun în punerea mâinilor, al ii în ungere, al ii în prezentarea diverselor obiecte ce servesc la exerci iul ministerului, astfel încât un episcop nu este sigur c a conferit hirotonia decât dup ce a îndeplinit toate riturile.

Sfânta Scriptur pune pozitiv hirotonia în *punerea mâinilor* unit cu rug ciunea.

Noi trebuie s ne întindem principalmente asupra celibatului impus ca lege general tuturor celor ce voiesc s exercite, în Biserica roman , ministerul ecleziastic. Pe urm vom indica i celelalte erori ale Bisericii papale referitoare la hirotonia i la efectele sale.

Dup canoanele Bisericii primare conservate de Biserica catolic oriental , preotul nu se poate însura dup ce a primit preo ia; dac voie te s continue cu exercitarea ministerului sacerdotal. Pentru aceasta Biserica catolic oriental a stabilit c tot ecleziasticul care se destineaz pentru preo ie trebuie mai întâi s se însoare, afar dac nu îmbr i eaz via a monastic .

Aceast legisla iune respect starea virginit ii, *recomandat* i *nu impus* de Sfânta Scriptur ; de alt parte, ea respect starea c s toriei (mariajului) i libertatea omului; c ci permite preotului care n-ar putea observa celibatul, dup moartea femeii sale s contracteze a doua c s torie, dac el consimte s p r seasc ministerul ecleziastic.

Stabilind regula general ca preo ia s nu se confere decât b rba ilor însura i, Biserica catolic oriental   i-a rezervat dreptul de a ridica la preo ie i celibatari, când etatea i antecedentele lor ar oferi garan ii îndestul toare c ei ar observa celibatul lor.

Legea c s toriei pentru candida ii la preo ie este pe atât de just   i pe atât de moral pe cât legea celibatului impus într-un mod general i absolut acestor candida i în Biserica roman , este de injust   i de imoral .

Nu este (lucru) rar cu toate acestea s auzi teologi sau canoni ti romani exaltând aceast lege a celibatului ca un mijloc de perfec iune pentru societatea religioas . Noi nu contest m c celibatul religios, *observat individualmente*, într-un scop de devotament mai absolut c tre societate, nu este foarte respectabil; dar, considerat ca lege general impus la o clas întreag de indivizi, este imoral i sorgintea celor mai mari dezordini. Se tie foarte bine, chiar în Biserica roman , c declama iunile unor scriitori în favoarea celibatului nu sunt serioase[245]. Am citit adesea c celibatul comunic preo iei romane caracterul s u de unitate, de for , de devotament; c gra ie acestui celibat clerul i-a conservat independen a i grandoarea sa; c el este for a vital a preo iei, *sigiliul virginal* care-i atrage respectul i venera iunea popoarelor.

Toate acestea sunt cu preciziune opusul adev rului. Se poate stabili f r dificultate c celibatul a fost cauza dependen ei i înjosirii clerului roman; c el este *un sigiliu de imoralitate* care i-a atras repulsiunea i ura popoarelor; c este un jug nelegitim ce nu s-a putut stabili f r a viola disciplina general a Bisericii apostolice.

Pentru a exalta celibatul, nu este (lucru) rar de a auzi pe apologi tii acestei legi, insultând pe cei ce o condamn . Dup dân ii, aceast lege n-ar fi atacat decât de ni te spirite vicioase i slabe, sclave ale pasiunilor lor; de suflete senzuale care nu în eleg devotamentul sublim; de oameni superficiali i u ori care exploateaz r zboiul contra celibatului ca pe un mijloc facil de a atrage asupra lor aten iunea altora. Celibatul nu ar avea inamici decât printre aceia al c ror spirit este orgolios sau a c ror inim este corupt .

Aceste declama iuni nu- i ajung scopul lor. Se tie, într-adev r c , chiar în Biserica roman , b rba i serio i i morali, martori ai abuzurilor la care conduce legea celibatului, deplâng c aceast lege exist . Se poate num ra printre adversarii legii o mul ime de buni preo i care s-au îns rcinat în mod nechibzuit cu acest jug i nu aspir decât s g seasc o ocaziune de a se sc pa de dânsul în mod onorabil; care s-ar sc pa de dânsul chiar i cu orice pre , dac ar putea g si, în afar de minister, o pozi iune social convenabil , i dac nu s-ar teme c se vor ridica contra loc voin ele Tartufilor i persecu iunea.

Celibatul, considerat ca lege general , are de adversari pe toate clerurile diferitelor Biserici orientale, nu numai ale acelora care nu recunosc suprema ia papal , dar i ale acelora pe care Roma le consider ca fiindu-i unite; c ci, în aceste Biserici *zise* unite, preo ii sunt însura i, i se urmeaz aici aceea i disciplin ca în Bisericile separate.

Bisericile anglican   i american , precum i toate Bisericile protestante, sunt deopotriv ostile legii celibatului.

Se poate dar zice c aceast lege este considerat una rea de imensa majoritate a cre tinilor. Este dificil de a clasa pe to i ace ti cre tini printre oamenii orgolio i sau corup i.

---

[245] P r. Perrone a rezumat ceea ce s-a scris mai favorabil pentru celibat în cursul s u de teologie: *De Coelibatu ecclesiastico*.

S ad ug m c , dintre apologi tii legii celibatului, sunt unii care nu sunt a a decât cu gura, din calcul, din interes, i care nu practic acest celibat pe care atât de sus îl înal .

Pentru ca s apere legea celibatului ecleziastic, teologii sau canoni tii romani fac apologia a însu i celibatului. Ei schimb astfel chestiunea. Nu este vorba într-adev r de a se ti dac celibatul este stimabil, ci anume dac o lege general se poate impune la tot clerul, ceea ce nu este nicidecum tot una. În favoarea relei lor teze, ei nu s-au sfiit de a falsifica Evanghelia i Epistolele sfântului Paul. Într-adev r, este foarte învederat c Mântuitorul n-a vorbit de celibat decât ca despre o stare excep ional [246]; c sfântul Paul n-a vorbit despre dânsul decât în acela i sens; c el nu a dat decât *sfat* cre tinilor ce ar voi s duc o via   excep ional ; c el a vorbit despre episcopi i despre preo i ca fiind însura i i tr ind cu familia lor[247]. Ce probeaz dar textele aduse în favoarea legii celibatului? Nu o condamn ele mai degrab , pentru c într-însele nu se vorbe te decât de o stare excep ional ?

Dar n-a avut Biserica dreptul s fac o lege asupra acestui subiect?

Se tie c teologii romani, când vorbesc de Biseric în general, în eleg totdeauna pe Biserica roman . Ei prejudec astfel chestiunea în favoarea lor; decid c Biserica lor este singura cea adev rat ; c celelalte nu sunt decât ni te ramuri uscate ale arborelui ecleziastic. Pe urm ei se pun la scuteal sub autoritatea Bisericii i zic: Biserica a stabilit legea celibatului, a adar aceast lege este bun .

Acest ra ionament nu are nici o valoare pentru cei ce nu privesc pe Biserica roman ca singura adev rat ; care nu o consider decât ca pe o parte din Biserica catolic [248]. Cu atât mai mare cuvânt este el defectuos pentru cei ce privesc pe aceast Biseric ca eretic   i schismatic , i ace tia sunt numero i, mai numero i decât membrii Bisericii romane.

Dar punându-ne pe t râmul pe care în i i teologii romani se pun, ar putea înc cineva întreba dac Biserica ar avea dreptul s fac o lege a celibatului.

Celibatul este f r îndoial în el însu i un lucru bun, dar ca lege impus unui mare num r de indivizi, nu este el necesarmente o sorginte de imoralitate? O poate cineva crede *a priori*, i toat istoria clerului roman probeaz c în realitate lucrul este a a. Dar poate Biserica uza de puterea sa legislativ pentru ca s stabileasc o lege ce conduce la imoralitate? Tot cre tinul, tot omul onest trebuie s o t g duiasc .

În fapt , a stabilit-o ea?

Teologii romani ar voi foarte mult ca Biserica primar s o fi stabilit; mul i au împins ignoran a sau reaua credin   pân a o afirma; dar un fapt sigur, este c la epoca sinodului de la Niceea legea celibatului nu exista. De la aceast epoc , institu iunea monastic f cuse progrese în Biseric   i celibatul era practicat de un mai mare num r de credincio i. Unii episcopi, mai mult zelo i

[246] S. Matt., V, 8 – 12.
[247] S. Paul. Epist. I ad Corinth., VIII, 1-9; 1. ad Timoth., III, 3; ad Tit., I.
[248] Aici este cu sensul de universala.

decât pruden i, crezur c p storii Bisericii ar putea foarte bine s fie supu i a practica celibatul ca monahii, dar ceilal i episcopi nu crezur aceast lege folositoare. S l s m cuvântul istoricilor Bisericii.

Citim în istoria bisericeasc a lui Socrate pasajul urm tor (lib. I, C. XI):

"Unii episcopi judecase c ar trebui s se introduc în Biseric *o lege nou* care ar consista în aceea ca to i cei ce s-ar ridica la sfin ita hirotonie, adic episcopii, preo ii i diaconii, s se ab in de femeile cu care ei se unise prin c s torie (nunt , mariaj) pe când erau înc laici. Lucrul fiind propus (sinodul de la Niceea), i opiniunile fiec ruia cerându-se, Pafnutiu se scul în mijlocul episcopilor, ridic foarte înalt vocea i zise cu vehemen   c nu trebuie s se pun un jug atât de greu clericilor i preo ilor; c c s toria este onorabil , i patul nuntal (conjugal), curat; c o severitate excesiv nu va aduce decât pagub Bisericii; c ci to i nu se vor putea supune disciplinei unei stricte înfrân ri, i se va întâmpla astfel ca fecioria (cur ia) fiec rei so ii s nu fie p zit (i el în elegea prin castitate raporturile b rbatului cu femeia sa legitim); c este destul ca cei ce sunt clerici s nu se poat reînsura, dup vechea tradi ie a Bisericii, dar nu trebuie s -i desp r im de femeile pe care ei le-au luat de so ii fiind înc laici.

Astfel vorbi, continu Socrate, acest b rbat care, nu numai c nu era însurat, dar î i p zise fecioria sa, fiind crescut din copil ria sa într-o m n stire, i toat lumea îl admira din cauza deosebitei sale castit i. În fine, toat adunarea episcopilor se învoi cu cuvintele lui Pafnutiu. Nu se mai discut dar chestiunea propus   i se l s la libertatea fiec ruia de a se ab ine de raporturi conjugale."

Iat ce se petrecu la Niceea în privin a celibatului, dup Socrate, istoric care tr ia dup un secol aproape de la acest sinod.

Sozomen, istoric din secolul al cincilea, a istorisit acela i fapt (lib. I, ch. XXIII), ad ugând numai pe ipodiaconi la aceia ce erau s se oblige la înfrânare.

Ap r torii fanatici ai legii papale asupra celibatului au sleit contra lui Socrate i Sozomen tot ce pasiunea le-a putut inspira. Ei nu voiesc ca ace ti istorici s fie demni de credin   asupra punctului în chestiune; ei le opun unele pasaje din P rin i i de ale consilierilor, favorabile celibatului ecleziastic, pentru a proba c au min it pretinzând c nu era în privin a aceasta lege general la epoca sinodului de la Niceea; ei au unit cu cita iunile declama iunile cele mai furioase.

Toate acestea sunt f r efect. Istoricul Fleury a fost mult mai în elept i mult mai prudent admi ând c , la epoca sinodului de la Niceea, nu era lege general asupra celibatului, dar c erau obiceiuri în unele Biserici particulare. Socrate însu i convine despre aceasta, dup cum ne face s observ m Fleury. (Hist. Eccl., liv. XI, § 17)

Acest fapt admis, rezult c nu fu în privin a aceasta nicicum lege general stabilit în decursul primelor patru secole ale Bisericii. Dar, de vreme ce nici un sinod ecumenic nu promulga vreuna de atunci încoace, urmeaz c în

secolul al cincilea, Socrate i Sozomenu spuneau adev rul, când afirmau c o atare lege nu exista în timpul lor.

Cât despre m rturiile particulare ce se citeaz , sau de la unii P rin i sau de la unele sinoade locale, ele probeaz numai c , în unele Biserici, în a Romei, spre exemplu, legea celibatului se stabilise; dar poate cineva, de la legi particulare, s conchid la o lege general ?

Atunci chiar când Socrate i Sozomen ar fi atât de pu in veridici dup cum o pretind def im torii lor interesa i, ar putea intra în capul cuiva, c s fi putut ei, în secolul al cincilea, în prezen a întregii Biserici orientale, care totdeauna i-a stimat, s ateste c o lege general asupra celibatului nu ar exista, când ea ar fi existat? Dac apologi tii legii papale ar fi voit s cunoasc adev rata disciplin a Bisericii orientale asupra celibatului, ei ar fi g sit-o în istoria chiar a lui Socrate, care recunoa te c ea era în vigoare în Tessalia, în Macedonia i în Grecia. Erau dar în Orient ca i în Occident, *de la sinodul din Niceea*, Biserici în care celibatul era prescris episcopilor, preo ilor i diaconilor. În câteva altele, era prescris chiar i ipodiaconilor.

Mai înainte de sinodul de la Niceea, aceste obiceiuri erau mai rare. Într-adev r, canonul XXVI al apostolilor; al X-lea canon al Sinodului din Ancyra; I-iul din Neocesaria; al IV-lea din Gangra presupun c clericii majori (episcopii, preo ii i diaconii) nu observau celibatul.

A adar, când P rin i ca sfin itul Ieronim i sfântul Epifanie, de exemplu, afirm c celibatul era în uz în cutare sau cutare Biseric din Orient sau din Occident, ei nu vorbesc decât despre Biserici particulare în care el fusese prescris dup sinodul de la Niceea. Dar când, în zelul lor în favoarea celibatului, pretind, ca sfântul Epifanie, c acest obicei era întemeiat pe canoanele apostole ti, (ei) se în eal , i nu ar fi putut s citeze un singur canon în favoarea opiniei lor.

Este asadar sigur: 1. c înainte de Sinodul de la Niceea, nu a fost nicicum vreo *lege general* care s impun celibatul; 2. c o *atare lege* nu exist în secolul al cincilea; 3. c Biserici particulare impuser celibatul clericilor majori în diverse epoci.

A adar disciplina varia asupra acestui punct în diferitele Biserici. Atare era starea lucrurilor în prezen a c reia se afla sinodul Trullan (*In Trullo*) la sfâr itul secolului al aptelea.

Unii (latini) au voit s fac a se r spândi credin a c acest sinod a fost compus din curtenitori care *inovar* în privin a însur rii preo ilor i diaconilor, pentru a fi agreabili unui tân r imperator desfrânat. Titlul chiar de *In Trullo* nu afl gra ie în ochii pudici ai def im torilor. Cum! Un sinod s se întruneasc sub domul (în sala principal a) palatului unui imperator! Ce servilism! Cu toate acestea, al aselea sinod ecumenic se inuse tot în locul acela; i la sinodul In Trullo, se vede, al turea cu Paul al Constantinopolului, patriarhii Alexandriei, Antiohiei i Ierusalimului; mitropoli i; Vasile al Gortynei, care reprezenta patriarhatul de Occident, prin delega iune special ; peste tot *dou sute unsprezece episcopi*.

Acest num r, trebuie cineva s convin , este destul de respectabil. Nu în *sorgin ile înveninate*, ci în actele chiar ale acestui sinod am aflat noi c el a adoptat ca obligatorii canoanele apostolilor, ale vechilor sinoade din Ancyra, din Neocesaria, din Gangra, din Antiohia, din Laodicia, ale celor ase sinoade ecumenice ce se inuser pân atunci; ale sinoadelor din Sardicia, din Carthagina i din Constantinopol, sub Nectariu.

Trebuie s se admit c în decretele acestor sinoade, care formau *dreptul canonic universal*, nu era nici unul singur care s prescrie celibatul preo ilor; altminteri, ar trebui s zicem c cei dou sute unsprezece episcopi de la sinodul *In Trullo* începeau prin a ridica la puterea de lege aceea ce ei voiau s desfiin eze. În sfâr it, sunt cunoscute canoanele pe care ei le priveau ca având putere de lege în toat Biserica, i nu numai c nu se afl într-însele nici o dispozi iune favorabil celibatului, dar (înc) printr-însele se presupune totdeauna preotul, i chiar episcopul, însura i.

Trebuie dar s se recunoasc c sinodul *In Trullo* nu f cu nicicum inovare pronun ându-se contra celibatului ecleziastic. Dar pentru ce se pronun el în acest sens? Fi-va oare pentru ca s plac unui tân r împ rat de dou zeci i cinci de ani? Ar trebui probe foarte grave pentru a ne decide s credem c dou sute unsprezece episcopi ar fi lucrat sub impulsiunea unui atare motiv. Exist ele? Nu. Istoria nu ne-a ar tat m car ca Iustinian al II-lea s fi manifestat cea mai mic tendin în acest sens. Pentru ce dar s se arunce o insult atât de grosolan în fa a unei a a de mari reuniuni de episcopi? Ah Dumnezeul meu! Au voit (latinii) s -i insulte pentru c decretul lor nu era favorabil tezei celibatului.

Cât pentru noi, noi suntem convin i c sinodul *In Trullo* se pronun contra celibatului ecleziastic din cauza abuzurilor ce rezultaser dintr-însul în Bisericile în care se stabilise, i reînnoi în acela i timp antica disciplin contra bigamilor, pentru a înl tura abuzurile ce se introduseser în alte Biserici. Credem c a fost a a, mai întâi pentru c el a declarat-o pozitiv în decretul s u, i de asemenea pentru c numeroase canoane de ale sinoadelor locale, sau reînnoiesc neîncetat legea celibatului în Bisericile în care ea exista în principiu, ceea ce probeaz c ea nu era p zit ; sau c , în acelea în care celibatul nu exista, se reînnoia vechea disciplin contra bigamilor, ceea ce probeaz c , în aceste Biserici, ea era c zut în desuetudine.

Astfel, sinodul *In Trullo* nu inova; el blama o lege *local* care era o sorginte de abuzuri, i promulga din nou *o lege apostoleasc* dup care preotul trebuia s fie *b rbat al unei singure femei.*

Vom da principalele dispozi iuni ale decretului s u, i vom proba, cu fapte, c Biserica roman , nea teptându-l, a men inut în sânul s u un principiu de imoralitate.

Iat principalele dispozi iuni ale sinodului ating toare de însur toarea preo ilor: romanii au o regul prea strict ; aceia care depind de scaunul de Constantinopol au prea mult condescenden . Noi temper m o regul prin alta spre a înl tura orice exces. Pentru aceasta bigamii a c ror a doua c s torie se urc pân la 15 Ianuarie din ultimul indiction al patrulea vor fi depu i (lipsi i de

preo ie); dar aceia a c ror a doua c s torie se va fi desp r it mai înainte de aceast epoc nu vor fi *degrada i*. Pentru viitor, sinodul reînnoie te canonul care opre te de a hirotonisi episcop, preot, diacon, sau de a ridica la clericat pe oricine a fost de dou ori însurat, care a avut concubin dup botezul s u, care se va fi c s torit cu o v duv sau cu o femeie l sat (de b rbatul ei), cu o curv , cu o sclav sau cu o comedian . Sinodul opre te, prin urmare, sub pedeapsa de depunere, pe orice episcop, preot sau diacon de a se însura dup hirotonie. “Dac vreunul dintr-în ii voie te s se însoare, adaug el, s o fac aceasta înainte de a intra în hirotonie.”

Astfel, sinodul *In Trullo nu oblig* la c s torie, dar o permite *înainte de hirotonie*; i, conform cu regula apostoleasc , el exclude *pe bigami* din toate func iunile ecleziastice.

“Noi tim, adaug P rin ii sinodului, c , în Biserica roman , se urmeaz aceast regul : c cei ce au a fi hirotonisi i diaconi sau preo i promit de a nu mai avea comer (leg tur) cu femeile lor, dar noi, urmând perfec iunea vechiului canon apostolesc, voim ca c s toriile celor ce sunt admi i în sfin ilele Ordini (tagme) s subziste, i nu-i lipsim de uzul femeilor lor în timpurile convenabile. A adar, dac vreunul este judecat demn de a fi hirotonit ipodiacon, diacon sau preot, acela nu va fi exclus din tagme; pentru c este angajat în c s torie legitim ; i în timpul hirotoniei sale nu se va pune s promit c se va ab ine de la femeia sa.”

P rin ii reînnoiesc pe urm canonul sinodului din Cartagina, care prescrie ecleziasticilor înfrânarea absolut în anumite zile. Apoi ei adaug : “Oricine, spre dispre uirea canoanelor apostolilor, va îndr zni s lipseasc pe un preot, pe un diacon sau pe un ipodiacon de leg tura legitim cu femeia sa, s se depun .”

Sinodul *In Trullo* recuno tea dar c celibatul era impus în unele Biserici; dar el condamn aceast *disciplin particular* în numele legii vechi i apostole ti care de i era foarte sever în privin a onoarei ecleziastice, totu i nu f cea nicicum s consiste aceast onoare în celibat. Constatând c , în Biserica roman , se impunea legea celibatului, sinodul în acela i timp las s se în eleag c în fond ea nu era observat . Pentru aceasta el adaug : “Dac careva din preo ii din rile barbare (occidentale) crezu c trebuie s se pun mai presus de canonul apostolilor care-i opre te de a- i p r si pe femeile lor sub pretext de religiozitate, i *s fac mai mult decât nu este ordonat*, desp r indu-se de femeile lor cu învoire ob teasc , noi îi oprim *de a locui cu ele*, ori în ce chip ar fi, spre a ar ta prin aceea c promisiunea lor este efectiv .”

Uzul Bisericii Romane era dar blamat în el însu i de sinod, care nu credea în stricta observa iune a legii impuse.

Sub acest din urm raport el era perfectamente în adev r (dans le vrai), i noi întru aceasta avem ca garan i pe sinoadele occidentale care, în *toate împrejur rile, pretutindeni* i *încontinuu*, recunosc oprirea pentru ecleziastici de a avea femei cu dân ii, precum i obliga iunea de a p zi o exact înfrânare; care promulg legi riguroase contra copiilor preo ilor etc., etc. Ar fi avut cineva trebuin de toate aceste regulamente dac celibatul ar fi fost observat? Este

oare necesar de a se reînnoi neîncetat o lege ce este respectat ? Noi am avut dar dreptate de a zice c sinoadele Bisericii romane atest c legea celibatului nu era observat . Acest fapt se d de fa atât de mult în toat istoria bisericeasc de Occident încât ne pare de prisos de a cita texte. Va fi dificil de a g si cineva un sinod care s nu fi reînnoit legile de mai sus, începând cu epoca sinodului In Trullo i pân la papa Grigore al VII-lea, adic din secolul al aptelea i pân la al unsprezecelea. La aceast din urm dat , celibatul era atât de pu in observat încât c zuse pentru ca s zicem a a în desuetudine. Întru aceasta avem ca garant pe însu i Grigore al VII-lea, care, în unire cu to i scriitorii din aceea i epoc , atest c to i ecleziasticii aveau femei i copii i tr iau ca cei însura i, în vederea i cu tirea episcopilor i a tuturor credincio ilor.

Grigore al VII-lea întreprinse de a distruge aceast stare de lucruri. El proclam pe to i preo ii c s tori i *concubinari* i pe copiii lor *bastarzi*; apoi ordon tuturor ecleziasticilor, ipodiaconi, diaconi i preo i, s observe celibatul. Acest decret fu dat într-un sinod din Roma în 1074, i-l adres îndat episcopilor din Germania pentru a-l promulga în diocezele lor. Spre a judeca despre efectul produs în Biserici de acest decret, noi vom da cuvântul lui Fleury, care nu poate fi b nuit în asemenea materie:

“Papa publicând prin toat Italia decretele sinodului ce inuse la Roma în cursul p resimii contra simoniei i neînfrân rii clericilor, scrise mai multe epistole episcopilor Germaniei pentru ca s primeasc de asemenea aceste decrete în bisericile lor, obligându-i de a separa absolut pe toate femeile din societatea (compania) preo ilor sub pedeaps de anatema perpetu . Numaidecât tot clerul murmur cu violen contra acestui decret, zicând c a voi (cineva) s constrâng pe oameni ca s tr iasc aici (pe p mânt) ca îngerii, aceasta ar fi o erezie manifest i o doctrin nebun , cu toate c Domnul nostru, vorbind despre înfrânare, a zis: Nu to i cuprind cuvântul acesta. i: Cine-l poate cuprinde s -l cuprind . i sfântul Paul: Cine nu se poate înfrâna, s se însoare, pentru c mai bine este s se însoare decât s ard . C papa, voind s opreasc cursul ordinar al naturii, va l sa frâul (liber) c tre desfrânare i necur ie. C de va continua a gr bi cu executarea acestui decret, ei mai bine se vor l sa de preo ie decât de c s torie, i atunci va vedea (papa) unde va putea g si îngeri pentru a guverna Bisericile în locul oamenilor pe care îi dispre uie te.

Dar papa nu sl bea nicicum i nu înceta de a trimite lega iuni pentru a acuza pe episcopi de sl biciune i de neglijen i a-i amenin a cu cenzur dac nu vor executa degrab ordinele sale. Sigefroi, arhiepiscopul Mayen ei, tia c nu era o mic întreprindere de a dezr d cina un obicei atât de învechit i de a aduce lumea atât de corupt la puritatea Bisericii primare[249]. Pentru aceasta el lucra mai moderat cu clerul, i le d du mai întâi ase luni pentru a delibera, îndemnându-i s fac de voie aceea de care nu se puteau dispensa, i s nu-i reduc , pe papa i pe el, la necesitatea de a hot rî contra lor lucruri nepl cute.

[249] Aici Fleury se în eal dând celibatul ca puritatea primar . Se g sesc în îns i Istoria sa probe numeroase i invincibile c întru aceasta nu fu a a.

În fine, el adun un sinod la Erford în luna lui Octombrie a acestui an 1074, unde îi sili mai cu putere de a nu mai uza de amânare (r stimp), i de a renun a pe dat la c s torie sau la serviciul altarului. Ei îi aduceau înainte mai multe ra iuni pentru a se sc pa de st ruin ele sale i a nimici acest decret, de ar fi cu putin ; dar el le opunea autoritatea sfântului scaun, care-l constrângea s cear de la dân ii i nevrând el ceea ce le cerea.

V zând dar c nu câ tigau nimic, nici prin ra iunile, nici prin rug min ile lor, ei ie ir ca cum pentru a delibera i hot râr de a nu mai intra în sinod, ci de a se retrage f r a- i lua ziua bun fiecare la casa sa. Câ iva chiar strigar zgomotos c ar fi mai bine s intre în sinod, i, mai înainte de ce arhiepiscopul va pronun a contra lor aceast destabil sentin , s -l smulg de pe catedra sa i s -l dea mor ii, precum merit , pentru a da posterit ii un exemplu frumos i a împiedica ca nimeni din urma ii s i s nu se mai apuce de a intenta contra clerului o asemenea acuza iune. Arhiepiscopul, fiind în tiin at despre acest complot, trimise ca s -i roage s se lini teasc   i s intre în sinod, promi ând c va trimite la Roma îndat ce-i va veni bine, i c va face tot posibilul din parte-i pentru a îndupleca pe papa.

Altman, episcop de Passau, primind de asemenea decretul papei Grigore pentru înfrânarea clericilor, adun clerul s u i puse de-i citi epistolele ce-i fuseser adresate, sprijinindu-le cu cele mai bune ra iuni ce-i fu posibil. Dar clerul se ap ra cu vechiul obicei i cu autoritatea episcopilor preceden i, dintre care nici unul nu uzase contra lor de o atare severitate. Altman r spunse c   i el însu i nu i-ar inquieta (învinui) dac n-ar fi silit de ordinul papei, dar c se temea de a se face culpabil consim ind la aceast dezordine. V zând dar c nu câ tig nimic, concedie adunarea. În urm , sf tuindu-se cu persoane în elepte i recomandându-le secretul a tept ziua sfântului tefan, patronul bisericii sale, când mai mul i seniori se aflar acolo din cauza s rb torii. Atunci el se urc pe amvon i public cu îndr zneal decretul papei, în prezen a clerului i a poporului, amenin ând c va uza de autoritate contra acelora care n-ar asculta. Numaidecât de ridicar din toate p r ile strig te furioase, i poate c prelatul ar fi r mas f cut buc i pe loc dac seniorii care erau de fa nu ar fi oprit tulburarea mul imii."

Grigore al VII-lea deveni furios v zând c episcopii chiar care-i p reau cei mai devota i autorit ii sale nu îndr zneau sau nu puteau s pun decretul s u în executare; c mul i dintre ace ti episcopi îl blamau, i autorizau c s toria preo ilor. "Am aflat, scrie el lui Othon, episcopul Constan ei, c , contrar decretului nostru, a i permis clericilor care sunt în sfin itele ordini (în sfânta hirotonie) de a- i ine pe *concubinele* lor sau *de a- i lua* (concubine) dac înc nu i-au luat." Astfel nu se observa nici chiar, în Biserica roman , legea apostoleasc reînnoit la sinodul *in Trullo*, i dup care c s toria nu putea fi contractat , dup hirotonie, f r a renun a la func iile ecleziastice.

Grigore al VII-lea fulger din toate p r ile, arunc anateme, înmul i condamna iunile. Toate acestea nu fur de nici un folos. Celibatul nu fu mai bine observat decât înainte. Întru aceasta noi avem ca probe, i decretele sinoadelor i decretaliile papilor care reînnoiau neîncetat aceast lege, i

anatemele contra preo ilor însura i pe care îi numesc *concubinari* i contra copiilor lor. Relativ de acest termen de *concubinari*, trebuie s observ m c el era pe cât de r u întemeiat în drept pe atât i de injurios, c ci nu este decât sinodul de la Trident care decret , în secolul al aisprezecelea, c *hirotonia*, pentru clericii majori, cuprinzându-se între dân ii i ipodiaconii, i *votul* (*f g duin a*) pentru monahi, sunt piedici *desfiin toare* (*dirimants*) pentru c s torie. El lucr întru aceasta f r îndoial astfel pentru a da romanilor satisfac iunea de a numi *concubinari* pe preo ii ce p r seau atunci Biserica roman pentru a intra în protestantism i se însurau.

Cu tot zgomotul ce f cu Grigore al VII-lea, decretul s u asupra celibatului fu considerat ca neavenit. În secolul ai paisprezecelea, c s toria preo ilor era atât de mult în uz încât cei mai buni episcopi credeau c ar fi mai bine s se aboleasc legea celibatului decât s fie l sat s subziste f r a fi observat . Atare era în particular p rerea lui Duranti, episcop de Mende. Acest episcop fiind consultat de papa în privin a reformelor de f cut în sinodul de la Viena ce trebuia s se întruneasc , el f cu un memoriu pe care Fleury îl analizeaz astfel, asupra punctului în chestiune: “Autorul cere o mare reform în curtea de Roma, în prela i i în tot clerul. Neînfrânarea era acolo atât de comun încât el propune de a se permite c s toria preo ilor *ca în Biserica greac* ; i se plânge c se vedeau locuri infame lâng biserici, i în curtea de Roma lâng palatul papei, i c mare alul s u lua un tribut de la femeile prostituate.”

Nu se ascult p rerea lui Duranti. Celibatul nu fu abolit, dar el nu fu mai bine observat decât mai înainte.

La epoca sinodului de la Trident, chestiunea c s toriei preo ilor fu din nou pus pe tapet. În memoriul publicat de împ ratul sub titlul de *Interim*, se aproba însurarea preo ilor. Episcopii, îns rcina i de papa de a- i da p rerea lor asupra acestei scrieri, declarar c : “a separa pe preo i de femeile cu care se însuraser fiind lucru foarte dificil, ar trebui s se tolereze c s torirea preo ilor pân când sinodul va lua în aceast privin rezolu iunea ce o va crede ca cea mai util pentru Biseric .”

Astfel se exprim iezuitul Pallavicini în *Istoria sinodului de la Trident* a sa[250]. Noi vom urma pe acest istoric ultramontan în ceea ce vom avea de zis în chestiunea celibatului la sinodul de la Trident.

Legatul expunând împ ratului p rerea Romei asupra *Interimului*, îi zise: “c se permitea preo ilor *de a r mâne în starea de c s torie*; c într-adev r aceast stare nu le era interzis printr-o lege divin , ci *printr-o lege ecleziastic* ; c cu toate acestea autoritatea laic nu putea s dispenseze (pe cineva) de dânsa, aceast lege, *cel pu in întru cât prive te c s toririle ce se contractau dup hirotonie*, fiind imemoriale în Biserica nu numai latin , dar chiar greac , i prin urmare din tradi ie apostoleasc ce nu fusese întrerupt [251].”

Astfel legatul papei nu recuno tea ca tradi ie apostoleasc decât disciplina proclamat la sinodul *in Trullo*; el nu da nicicum aceast origine chiar

---

[250] Pallavic., cart. X. c. 17.
[251] Ibid.

celibatului, ci numai opririi de c s torie dup hirotonie. Roma mergea mai departe decât Biserica greac tolerând aceste feluri de c s torie la cei ce îndeplineau func iunile ecleziastice[252].

Astfel pretinsa sa perfec iune în privin a celibatului o adusese s tolereze, în ce prive te c s toria preo ilor, un abuz contrar unei tradi iuni apostole ti. Astfel fusese observat decretul lui Grigore al VII-lea.

Când fu vorba de a reîncepe sinodul sub Pius al IV-lea, împ ratul Ferdinand adres papei un memoriu pentru a cere c s torirea preo ilor[253].

Nunciul Commendon v zând, în numele papei, pe ducele de Cleves, acesta se uni cu împ ratul pentru a cere c s torirea preo ilor. "Neînfrânarea preo ilor, zicea el, o face necesar , pentru c nu se aflau cinci în toate Statele sale care s nu aib public concubine[254]."

Când sinodul se întruni din nou, ducele de Bavaria ceru de asemenea c s torirea preo ilor[255].

Fran a înc se gândea s fac aceea i cerere.

Se pot ad uga multe lucruri foarte exacte la aceste note extrase din Pallavicini. Astfel chestiunea celibatului fu agitat în sinod în 4 Martie 1563, i mul i se declarar pentru c s toria preo ilor, întemeindu-se pe acest cuvânt al papei Pius al II-lea[256]: "Biserica occidental a oprit preo ilor c s torirea pentru bune ra iuni; dar trebuie a le-o permite ast zi pentru ra iuni cu mult mai bune[257]."

Roma blama pe lega i pentru c au permis o discu ie atât de periculoas . "C s toria, se zicea, va dezlipi pe preo i de dependen a de sfântul-scaun în propor iune cu afec iunea ce vor avea pentru femeile lor, pentru copiii lor, pentru patria lor. A le permite s se însoare aceasta ar fi a distruge ierarhia ecleziastic   i a reduce pe papa a nu fi mai mult decât episcop al Romei[258]."

Astfel, pentru a se salva autoritatea papal , trebuia s se lase clerul într-o imoralitate ce se îndr znea s se decoreze cu numele de celibat.

Sinodul, în loc de a se pleca cererilor ce i se f cuser relativ de c s toria preo ilor, împinse abuzul înc   i mai departe decât mai înainte. Pân în timpul lui Innocen iu al II-lea[259], se ratifica c s toria contractat de preotul care renun a la func iunile ecleziastice. Sinodul de la Trident voi s fac c s toria imposibil pentru oricare ecleziastic, declarând c hirotonia, chiar pentru ipodiaconat, era o piedic dirimant (desfiin toare) pentru c s torie. Cu aceasta se declara c se prefera pentru preot concubinatul, ce nu se putea spera a se distruge, în locul unei c s torii oneste i legitime.

Aceast servitute nou ad ugat la legea celibatului a avut ea ni te rezultate avantajoase pentru castitatea ecleziastic ?

---

[252] Pallavic., cart. XII, c. 8; cart. XIII; c. 9; cart. XIV, c. 14.
[253] Ibid., cart. XIV, c. 13.
[254] Ibid., cart. XV, c. 5.
[255] Ibid., cart. XVII, c. 4 i c. 8.
[256] Pius II, papa intre 1464 – 1471.
[257] Platina Vie de Pie II.
[258] Fra Paolo, Hist. de concile de Trente, cart. VII.
[259] Inocentiu II, papa intre 1130 – 1143.

Ar trebui s fie cineva într-o ignoran complet de Istoria Bisericii occidentale din secolul al aisprezecelea, pentru ca s pretind c a fost a a. Noi nu voim s aprofund m un subiect atât de scandalos în el însu i. S ne mul umim cu câteva extracte din epistolele adresate bunului Vincent de Paul, care lucra, în secolul al aptesprezecelea, pentru reforma clerului. Le g sim în via a sa scris de Abelly, episcop de Rhodez, discipolul s u. În 1642, i se scria: “Aici într-aceast diocez , clerul este *f r disciplin* , poporul f r fric , i preo ii f r pietate i f r dragoste, amvonurile f r predicatori, tiin a f r onoare, viciul f r pedepsire; virtutea aici este persecutat … Carnea i sângele au pus sub picioare aici Evanghelia i spiritul lui Iisus Hristos.”

Un episcop îi scria c el lucra f r succes pentru binele diocezei sale, “pentru marele i inexplicabilul num r de preo i ignoran i i vicio i ce compun clerul meu, ce nu se pot corija nici prin cuvânt nici prin exemplu. M îngrozesc, când m gândesc c în dioceza mea *sunt aproape apte mii de preo i be ivi sau impudici*, care se urc în toate zilele la altar i care nu au nici o voca iune.”

Un alt episcop îi scria: “Afar de canonicul teologal al bisericii mele, eu nu tiu deloc pe nici unul dintre to i preo ii diocezei mele care s se poat achita de vreo sarcin ecleziastic .”

“Din aceste mostre, conchide Abelly, poate cineva s judece despre restul buc ii i s în eleag ca ce fel putea s fie starea clerului din cele mai multe dioceze ale acestui regat[260].”

Un fapt singur, este c toate operele pioase coroboreaz (înt resc) cronica scandaloas a clerului în decursul secolelor al aptesprezecelea i al optsprezecelea.

Cât despre al nou sprezecelea, s ne fie permis de a p zi t cerea, în temerea ce avem s nu fim acuzat c *def im m* clerul actual.

Dup simplele note ce culeser m, i pe care le-am putea corobora cu mii altele, noi avem dreptul de a conchide c niciodat celibatul nu fu observat în Biserica roman , i c aceast Biseric favoriza în sânul s u viciul i imoralitatea, refuzând de a accepta în eleapta disciplin *apostoleasc* promulgat din nou de Sinodul *in Trullo*, i care a fost totdeauna observat de Biserica oriental .

S examin m ra iunile ce sunt în general aduse înainte în favoarea legii celibatului. Se zice: Biserica are de misiune de a civiliza lumea predicând pretutindeni Evanghelia; dar, nu poate cineva predica Evanghelia f r a fi celibatar, deci celibatul este esen ial Bisericii.

Accept m *majora* f r dificultate; dar în ce prive te *minora*, *noi distingem*. Dac s-ar mul umi cineva de a zice c *mai bine este* ca misionarul s fie celibatar, noi am fi de aceast p rere, c ci este sigur c preotul care nu va avea nici una din grijile paternit ii va fi mai apt pentru sacrificiul personal, c va putea mai cu lesnire s se expun pericolelor ce înso esc neap rat orice misiune în rile dep rtate, la popoare barbare.

[260] Abelly, Via a venerabilului Vincent de Paul, cart. II, c. 1. (în fran uze te)

Dar dac pretinde cineva c un preot însurat n-ar putea *absolut* s fie misionar, noi vom r spunde cu exemplul misionarilor anglicani i al mini trilor protestan i. Este adev rat, da sau nu, c preo i anglicani i mini tri protestan i p trund în rile s lbatice pentru a anun a acolo Evanghelia? Nu se poate nega *faptul*. Deci un om însurat poate fi misionar. Dar, zice-se, misiunea lor nu are decât aparen ele evangheliza iunii; în fond, este comer ul care-i conduce. Trebuie s fie cineva foarte imprudent pentru ca s ridice aceast chestiune a comer ului misionarilor, c ci ea ne aduce aminte numaidecât de imput rile al c ror obiect au fost Iezui ii, imput ri întemeiate, sprijinite cu probe irecuzabile, pe documente scoase din chiar arhivele Congrega iunii Propagandei[261]. Dac misionarii anglicani i protestan i merit imputarea ce li se adreseaz , va trebui s m rturisim cu impar ialitate c misionarii romani cei mai celebri o merit deopotriv . Dac se poate, printre misionarii romani, cita câ iva ca virtuo i, s-ar putea cita milioane pentru care *apostolatul* nu a fost decât un pretext pentru a alerga dup avere sau dup satisfac iunea pasiunilor lor. tim c misionarii romani, i mai ales Iezui ii, au arta de a încânta spiritele prevenite prin nara iuni minunate despre misiunile lor. Se posed pentru acest subiect faimoasa colec iune de *Epistole edificatoare*. Din nefericire pentru aceste pioase în el ciuni, al i misionari romani au avut grija de a demonstra c nara iunile Iezui ilor nu erau decât ni te *roman e*; c frumoasele lor cre tin t i nu existau; c în loc de a face cre tini, se f cuser ei în i i sectatori (adep i) ai lui Confucius sau ai lui Budha[262].

De alt parte, poate cineva întreba unde sunt rezultatele misiunilor. De secole se spune c se evanghelizeaz toate p r ile lumii. Noi c ut m cre tin t ile ce s-au format, i nu le afl m nic ieri. Unde este dar acest mare succes ce se acord misionarilor romani din cauza celibatului lor?

Dar când ar i fi adev rat c apostolul cre tin trebuie s fie absolut celibatar, ce ar urma de aici în favoarea legii celibatului impus clerului rezident (ce st acas , în mijlocul poporului s u), care nu are decât de a purta grij de o ar cre tin , decât de a o instrui, de a o moraliza, f r a avea ca s înfrunte nici un pericol? Starea preotului misionar este cu totul alta decât a preotului în ar cre tin . Pentru ce dar s se pretind ca acesta din urm trebuie absolut s aib calit ile celui dintâi? Acesta este un sofism care nu se poate sus ine.

Dar va putea cineva g si misionari în Bisericile în care legea celibatului nu ar exista? Aceast chestiune nu poate fi rezonabil pus . Biserica greco-rus nu impune celibatul, i cu toate acestea ea are o mul ime de monahi celibatari din care poate cineva face, când va voi, misionari. Ea are, de altfel, deja un oarecare num r (de misionari) care nu asurzesc lumea de succesele lor, este adev rat, dar care au succese mai reale, cu mult mai reale decât misionarii romani. În loc de a trimite la toate ecourile buletine de pretinse victorii, dup cum fac prea adesea misionarii romani, ei lucreaz cu modestie, fondeaz cre tin t i durabile, traduc, în limbile cele mai s lbatice Sfintele Scripturi,

[261] Vezi *Histoire des Jesuites* a noastr .

[262] Ibid.

liturghia, rug ciuni extrase din operele P rin ilor Bisericii. Ei nu se dau înapoi nici dinaintea dificult ilor fizice ce le prezint ri abia explorate pân aici, nici dinaintea priva iunilor; i cu toate acestea, mul i dintre ace ti misionari ru i sunt *însura i*. Ceea ce este mai mult, femeile lor îi secondeaz pe lâng persoane de sexul lor, poart grij de Bisericile ce reu esc s construiasc cu mari sacrificii; i aceste nobile femei sunt, pentru popoarele s lbatice, adev rate surori de caritate.

Noi am avea multe de zis asupra importan ei femeii preotului i asupra femeii preotului misionar în particular; dar nu este locul aici. Noi voim numai s opunem câteva fapte i bune ra ionamente la ni te aser iuni gratuite i la sofisme. S ni se permit cu toate acestea ca s spunem c pân acum nu s-a explorat de ajuns aceast min de sentiment ce se afl în inima femeii chemat s - i uneasc soarta sa cu a preotului; (în inima) acestei femei pure, pioase, care nu are s cheltuiasc partea cea mai forte a energiei sale într-o lupt penibil contra instinctelor naturii; al c rei suflet lini tit, blând i pios, poate s înconjoare casa sever a preotului în toate atragerile carit ii.

Femeia, în general, are o înalt misiune social de îndeplinit; femeia preotului are o înalt destinare religioas , i dac ar forma-o cineva dup cum trebuie s fie, institu iunile bastarde ale Bisericii romane, institu iuni, în care celibatul distruge sentimentul adev rat i dezvolt zelul fanatic, institu iuni despre care se face atâta zgomot, care par atât de str lucitoare v zute din dep rtare, care sunt atât de s race v zute de aproape, aceste institu iuni s-ar vesteji înaintea corpora iunii pure, instruite, zeloase, a femeilor sacerdotale. Ar reg si cineva acolo pe acele sfinte femei, pe acele vedue, pe acele diaconese ce fur atât de utile în primele secole cre tine.

Preotul, zice-se, trebuie *s instruiasc* poporul, s -l *moralizeze*, s exercite în privin a sa *caritatea*.

Pentru *a-l instrui*, trebuie s fie el însu i *om de studiu*; dar, pentru a fi astfel, trebuie s fie celibatar, dup apologi tii celibatului.

Consecin a acestui ra ionament, este c nu poate cineva g si decât pu ini sau nici un savant printre b rba ii însura i, i c trebuie s se g seasc mul i printre celibatari. Aceast consecin este cea adev rat ? N-are cineva trebuin decât s - i arunce o c ut tur de ochi peste istorie i peste societatea actual pentru ca s tie în ce s se in . Un fapt sigur, este c toate progresele în filosofie, în tiin e, în arte, au ca personifica iune b rba i *însura i*. Un alt fapt nu mai pu in sigur, este c la o sut de preo i celibatari nu va g si cineva cinci care s fie *oameni de studiu*. Un alt fapt, este c exceptând câteva *congrega iuni* sau ordine (tagme) monastice ce str lucir , la certe epoci, prin lucr rile lor de erudi iune, nu întâlne te cineva în clerul celibatar decât foarte pu ini b rba i studio i. Ace ti b rba i fac excep iune, i când s-ar reuni numele celor ce au dat oarecare prob de iubirea lor de studiu, acest num r va fi neînsemnat, în compara iune cu al acelora ce n-au studiat. F r a ne urca în secole, se poate face aceast statistic pentru timpul de fa .

S lu m de exemplu pe Fran a, care trece (în ochii lumii) c are clerul cel mai instruit, cel mai regular. Care sunt operele tiin ifice ale acestui cler de

la începutul secolului? Dorim, în literatura religioas , câteva opere, nu însemnate în ele însele, dar care au f cut vâlv în lumea ultramontan . Ale cui sunt aceste opere? Ale D. D. J. de Maistre, de Bonald, Laurentie etc., care sunt sau au fost b rba i c s tori i. Cine sunt aceia pe a c ror direc iune o urmeaz clerul în materiile politice i sociale? B rba i însura i. C ut m printre operele celibatarilor, i nu întâlnim decât *compila iuni* f r valoare, ai c ror autori copiaz f r sfial pe predecesorii lor, ca Rohrbacher, Gousset, Carriere, Jager etc., care nu au o idee a lor.

Dac   tiin a exist în cler, trebuie s o judece cineva dup fructele sale.

Fructele sale sunt nule, deci ea nu exist . Cum dup aceasta s ni se spun c celibatul este un principiu fecund pentru studiu; c , f r celibat, clerul nu s-ar putea aplica la înv   mânt?

Noi nu neg m c clerul celibatar nu se poate glorifica cu frumoase nume. Noi nu privim celibatul ca un obstacol *direct* pentru studiu i tiin . Dar ceea ce sus inem, este c c s toria nu este un obstacol pentru studiu, i toate faptele ne dau dreptate. Vom ad uga c celibatul este *indirect* un obstacol pentru tiin , afar numai dac (celibatul) nu este liber, îmbr i at spontan, i nu în urma unei legi generale *impus* ; c ci celibatul *for at*, pune pe om într-o stare de nepl cere i de lupt , când nu-i aduce mii de preocupa iuni cu care studiul i tiin a nu se acomodeaz deloc.

Este foarte adev rat, cum o zice Cicerone, c cuget rile cele înalte sunt incompatibile *cu voluptatea*, i anume pentru aceast ra iune ele se întâlnesc foarte rar pe la celibatarii *for a i*, care, considera i în mod general, sunt *oameni de voluptate*, în vreme ce b rba ii însura i nu sunt distra i de la studiu i de la înaltele cuget ri, prin uzul pur, legitim i pa nic al c s toriei.

Apologi tii celibatului arunc injuria cu mâinile pline mini trilor protestan i, *mizerabililor popi*; s admitem c clerul oriental nu este instruit, (dar) clerul occidental este el destul (de instruit) pentru ca s se poat vorbi despre aceasta cu atâta suficien ? Dar, cel pu in, clerul oriental este moral, calitate ce nu o posed deloc clerul occidental.

S presupunem c c s toria ar fi ra iunea care ine pe clerul oriental în ignoran ; se va putea r spunde c celibatul este ra iunea imoralit ii clerului occidental, i va r mâne atunci aceast chestiune: Este oare mai bine s ai un cler celibatar imoral i ceva instruit, decât un cler moral „ignorant”? Cât despre noi, noi am opta pentru cel din urm .

Toat lumea tie c „ignoran a”, prea exagerat , a clerului oriental î i are sorgintea cu totul într-o alt cauz decât în c s torie; c dac acest cler este ignorant, el posed cu toate acestea b rba i a c ror tiin   nu are nimic a se teme de compara iunea ce ar putea-o cineva face cu a celor mai faimo i preo i romani. Cei ce sunt în curentul spiritului ce domne te în Biserica oriental   tiu c acolo se opereaz , sub influen a circumstan elor favorabile, o renova iune tiin ific adev rat , astfel încât se poate spera, într-un viitor apropiat, pentru Biserica oriental , un cler a c rui instruc iune va fi egal cu moralitatea. În Rusia mai ales, aceast mi care se face sim it ; i în punctul unde aceast

Biseric este de pe acum, nu este desigur inferioar , sub raportul tiin ific, Bisericii Fran ei, care este considerat cu toate acestea ca cea dintâi din Occident. S-ar putea chiar sus ine c Biserica Fran ei este întrecut de c tre a Rusiei. Este destul de a- i arunca cineva ochii asupra operelor ce amândou clerurile francez i rus public ; asupra studiilor urmate în colile ecleziastice, pentru a vedea dintr-o c ut tur de ochi unde este superioritatea.

Dac apologi tii celibatului nu cunosc Biserica rus , ei pot cunoa te Biserica anglican , mult mai apropiat de dân ii. Ei bine, s se compare con tiincios operele literaturii religioase în Anglia i în Fran a, i se va vedea c *clerul însurat* al Angliei este mai studios i mai instruit decât clerul celibatar din Fran a.

Se zice înc c clerul însurat nu va avea niciodat curajul s predice religiunea în toat lumea f r excep iune. El va ceda amenin rilor puterii temporale, prin menajament pentru familia sa. Nu cumva va zice cineva c clerul celibatar a dat totdeauna prob de o nobil independen , i c , pentru mii de alte considera iuni decât c s toria, oameni f r credin , în toate clerurile lumii occidentale, n-au c lcat în picioare adev rurile religiunii? S-ar face o lung istorie dac ar voi cineva s raporteze toate faptele care atest c , în diferitele Biserici, clerul celibatar s-a înjosit înaintea puterii temporale, prin ambi iune, pentru iubirea de bani, pentru onoruri etc. Luptele sacerdo iului i ale imperiului nu umplu oare analele Bisericilor occidentale? i, în aceste lupte, câte înjosiri, cât murdar avari ie, cât ambi iune! Câte sacrificii f cute nu numai în detrimentul religiunii, dar pân   i în al celei mai vulgare onestit i! Câte pete de sânge se observ chiar pe paginile acestor anale!

S ne l s m dar de declama iuni. S arunc m o simpl c ut tur de ochi asupra Bisericii din Orient, în care clerul a fost totdeauna însurat, i s ne spun cineva care este adev rul pe care s -l fi sacrificat aceast Biseric , care î i pune toat gloria sa întru a conserva cu îngrijire depozitul divin pe care apostolii i p rin ii i l-au transmis. Înaintea acestui fapt *incontestabil*, ce devin declama iunile insult toare contra c s toriei care ar fi cauza tuturor relelor, i în favoarea celibatului care ar fi sorgintea tuturor bunurilor. Celibatul ce se trâmbi eaz atât de mult n-a fost niciodat alta decât o excep iune în Biserica roman ; iubirea de argint i ambi iunea sunt, mai mult decât c s toria, cauze de înjosire pentru preot, i celibatul pe lâng acestea mai poart înc una cu el, dorin a ru inoas de a- i satisface pasiunile, dorin   care munce te pe celibatarul *for at* cu mult mai mult decât pe omul însurat, mai ales când acesta din urm este nutrit de principiile moralei evanghelice, dup cum sunt, nu numai preo ii Bisericii orientale, dar i preo ii Bisericii anglicane i mini trii protestan i. J. de Maistre a zis c ace tia din urm sunt profesori de moral îmbr ca i în negru i cu cravat alb . Este foarte de dorit ca oamenii îmbr ca i cu haine negre mai lungi, i al c ror gât este ornat cu cravate albe sau cu rabaturi (leg tur de gât dintr-o bucat de pânz ce se poart pe piept scoas peste haine desp r it în dou p r i lung re e), s predice o bun moral   i mai ales s o practice, în loc de a edifica pe parohianii lor cu istorii apocrife, cu miracole false, cu supersti iuni, cu dogme noi i cu dinariul sfântului Petru. Noi ne vom permite

înc de a face s se observe c poate cineva s fie foarte supus puterilor temporale, f r ca s fie servil i mai ales f r ca s împing servilismul pân la sacrificarea adev rului. Preo ii din Rusia i din Anglia, spre exemplu, se cred cu atât mai mult autoriza i de a fi supu i, cu cât calitatea de cre tin nu-i împiedic de a fi (preo i) ai rii lor, i cu cât nu au în capul lor un suveran str in care s edicteze legi în contradic iune cu acelea ale principilor ce guverneaz patria lor. Pentru clerurile ce nu sunt romane, cele dou puteri sunt cu des vâr ire distincte, i ele nu în eleg acest amalgam a c rui personifica iune este pontificele roman. Romanistul consider de servilism supunerea legitim ; iar noi privim pretinsa independen a clerului roman ca o revolt contra autorit ii legitime, în profitul unei autorit i str ine ce se decoreaz cu titluri sonore i se investe te cu infailibilitate, este adev rat, dar care nu este pentru aceasta mai legitim .

Trebuie acum s cit m textual un pasaj dintr-un pamflet publicat în favoarea celibatului, spre a nu fi acuzat c m rim peste m sur obiec iunile:

"*Cu ce frunte* va putea preotul însurat s recomande de pe amvon integritatea moralilor, castitatea, înfrânarea, când el însu i d secului copii mai mult decât lui Dumnezeu? Cum va putea el s predice s r cia evanghelic , când el însu i este obligat de a se da la orice me te ug de nimic pentru a aduna bani pentru imensele trebuin e ale familiei sale? Cum se va apuca preotul însurat s inculce (altora) practica celorlalte virtu i cuprinse în neapreciabilele pagini ale Evangheliei, când el însu i le neglijeaz aflându-se în c s torie?"

Astfel, c s toria stabilit de Dumnezeu i ridicat , în Biseric , la demnitatea de mister, este o stare impur , i cel ce este însurat nu va putea predica integritatea moralilor *pentru c* va avea copii: Nu poate cineva s se supun marii legi dumnezeie ti: *Cre te i i v înmul i i*, f r a fi impudic, neînfrânat!

Astfel, preotul care î i ine via a cu lucrul mâinilor, ca sfântul Paul, nu va putea s predice s r cia evanghelic !

Astfel, este destul s fii însurat pentru ca s neglijezi virtu ile evanghelice!

Crede cineva c viseaz când cite te atari inep ii. Nu este oare Dumnezeu primul culpabil dac c s toria este impur ? Preotul care tr ie te f r a face nimic, care prime te un salariu din sudorile poporului, poate dar predica cu fruntea mai sus s r cia evanghelic decât cel ce d poporului exemplu cu munca? Dac consecin a c s toriei este uitarea sau neglijen a virtu ilor evanghelice, cum se face c Iisus Hristos n-a proscris c s toria? Cum se face c Biserica a condamnat ca *eretici* pe cei ce au insultat c s toria?

Dup pasajul copiat aici mai sus, s cit m pe J. de Maistre, care se crede de spirit când zice c dac femeia preotului ar fi necredincioas , lumea va râde de el când va predica. Foarte bine; dar nu râde lumea i când un pretins celibatar se urc pe amvon, purtând pe spatele s u un bagaj adesea considerabil de istorii scandaloase ce se repet în privin a sa, în parohia sa i în parohiile învecinate? Cât de bine ade morala evanghelic într-o atare gur ! Aceste cazuri sunt rare, va zice cineva. Pardon, nu atât de rare pe cât se zice. Numai, se

preface c nu crede, (în existen a lor) pentru c are pentru aceasta motivele sale; D.J. de Maistre avea de asemenea pe ale sale pentru a zice c preotul trebuie s fie un om *absolut superior* celorlal i i pentru a face din preotul celibatar pe acest om superior. Dar ap r torii legii celibatului în zadar se ostenesc, preo ii romani vor continua de a proba c ei nu sunt superiori celorlal i oameni, i c legea al c rei jug îl poart îi face prea adesea *inferiori*.

Apologi tii celibatului pretind c ar trebui s se aboleasc confesiunea dac s-ar aboli celibatul. Pentru ce?

Pentru c o femeie tân r , o fat mare nu vor îndr zni niciodat s reveleze preotului însurat "vijeliile unei inimi prea sensibile, prea afectuoase".

Cu aceasta nu vrea s zic c se r spunde la chestiune; c ci aceasta vrea s zic pur i simplu: nu este posibil de a se m rturisi la preotul însurat, *pentru c* aceasta nu este posibil. *Pentru ce*, înc o dat , aceasta nu este posibil? Pentru c preotul însurat este dat *la îndoita ispit a amorului i a curiozit ii*. Este oare aceasta, întreb m, un r spuns rezonabil? Cum într-adev r îndr zne te cineva s afirme c preotul a c rui inim pa nic (lini tit) i cre tin nu mai are de a c uta afec iuni în afar de familia sa, va fi mai mult dat tenta iunii amorului decât celibatarul *for at*, care este om, orice s-ar face i orice s-ar zice, i care a probat foarte adesea c este om pentru ca s se mai poat cineva îndoi despre aceasta? Preotul celibatar *are o inim de granit pentru a sim i*, se zice. Aceasta vrea s zic a presupune aceea ce este în chestiune, sau mai bine a afirma cu seme ie contrariul adev rului. Cine nu tie c scandalurile a c ror cauz direct a fost confesiunea a f cut s se pr seasc confesionalul în cea mai mare parte a Bisericii romane? Cine se m rturise te ast zi în aceast Biseric ? O turm de femei devotate (cucernice-mincinoase) care fac din confesiune *o rutin* , un mijloc de a conversa cu duhovnicii lor, de a vorbi despre aproapele sau despre orice alt lucru; care vin o dat sau de dou ori pe s pt mân la confesional i care nu sunt pentru aceasta mai bune; care adesea sunt pov uite cu totul de alt motiv decât de al perfec iunii lor. Dac nu ne-am teme de scandal, ce *de fapte* am avea s raport m i care ar proba c inima duhovnicului celibatar nu este deloc *de granit* când e vorba de amor! Dar aceast oper este prea grav pentru ca s putem intra în asemenea detalii.

De altminteri, *faptele* sunt de fa   care vorbesc mai tare decât toate afirma iile: nu se mai m rturise te cineva la preo ii celibatari; se m rturise te la preo ii *însura i* în Biserica oriental . Confesiunea este privit cu dispre în Biserica roman ; ea este respectat în Biserica oriental ; confesiunea nu este obiectul nici unei imput ri în Biserica oriental ; în Biserica roman , din contr , ea d loc în fiecare zi la cele mai odioase scandaluri, la acuza iuni de imoralitate.

Romanistul pare c a prev zut aceast obiec iune. A a se aplic el de a înjosi confesiunea în Biserica oriental . El merge sub acest raport pân la burlesc (glum peste m sur). D. avva Martinet, într-un infam pamflet intitulat *Platon-Polichinelle*, pune în scen pe un domn care face pe amabilul cu femeia sau cu fiica preotului i care a doua zi merge *s îngenuncheze cu pietate lâng gril* . El imagineaz un pop care vine s m rturiseasc pe o familie nobil .

Este primit în buc t rie unde i se d de mâncare i b utur în abunden . Pe urm , membrii familiei ocupa i cu jocul de c r i se las pe rând de joc pentru a merge ca s se m rturiseasc . Fiecare spune popii dou – trei cuvinte acesta d dezlegarea, d ca peniten   recitarea unui *Tat l nostru* i a unui *Ave* (*N sc toare de Dumnezeu Fecioar bucur -te*) i comedia s-a ispr vit.

Noi nu ne vom înjosi pân la a combate atare inep ie. S facem numai s se observe c D. avva Martinet a dat însu i prob f r replic c nu tia nici primul cuvânt al subiectului în care voia s se veseleasc atât de gra ios. Fiecare tie c în Biserica oriental nu *îngenuncheaz* cineva pentru a se m rturisi; c acolo nu este nici *gril* nici confesional; c rug ciunea numit *Ave* nu este acolo dat ca peniten dup cum nici *Tat l nostru*; aceste simple observ ri sunt de ajuns pentru a face pe cineva s aprecieze de necuviincioase i calomnioase trivialit i, nedemne, nu numai de preo i dota i cu sim ul comun, dar nici de simpli oameni one ti.

Portalis, vorbind contra c s toriei preo ilor, a f cut s se observe c confesiunea f cut la un celibatar care ar voi s se însoare ar avea inconveniente; nimeni nu o neag . Dar dac acest jurisconsult ar fi cunoscut disciplina Bisericii orientale, ar fi în eles c observa iunea sa nu are nici o valoare. Preotul, în Biserica oriental , se însoar mai înainte de a intra în hirotonie. El nu mai poate dar abuza de ministerul s u pentru a- i c uta o femeie. Noi convenim f r dificultate c un preot *celibatar* ar putea abuza de confesiune într-un scop matrimonial. Dar Biserica s-a sc pat de acest inconvenient obligând pe tot ecleziasticul de a se c s tori mai înainte de primirea sacerdo iului. Observa iunea lui Portalis nu probeaz dar nimic în favoarea legii celibatului, i înv atul jurisconsult d dreptate, f r s o tie, înaltei în elepciuni a Bisericii orientale în privin a c s toriei preo ilor.

Desigur, dac am voi s ridiculiz m confesiunea a a precum se practic ea în Biserica roman , am avea ampl (întins , destul) materie. Ne-ar fi mai lesne nou de a înveseli pe lectorii no tri prin deplângerea menajului preotului celibatar, decât n-a fost lui *Platon-Polichinelle* de a ridiculiza bunele i onestele familii ale preo ilor însura i. Dar, o repet m, nou nu ne place scandalul. S ne mul umim de a zice c Biserica oriental posed preo i însura i care tiu face s fie onora i, i care au putut conserva credin a în inima popoarelor încredin ate îngrijitorilor lor.

Clerul roman cu celibatul s u f cut-a tot atâta?

Apologi tii celibatului pretind c , f r aceast credin nu este nici zel, nici dragoste, nici dezinteresare.

Ar trebui cineva s ignore absolut istoria clerului celibatar pentru ca s nu tie c , în decurs de secole, el nu s-a gândit decât ca s se înavu easc ; c , prin mijloacele cele mai pu in legitime, el ajunsese a se face st pân pe cea mai mare parte din propriet ile teritoriale; c beneficiarii, episcopii, preo ii sau egumenii, nu se gândeau decât de a cheltui pe lux i pe mese (bogate) veniturile asupra c rora nu aveau dreptul decât în marginile strictului necesar; c stabilimentele de binefacere erau rare; c cea mai mare parte nu erau întemeiate de cler; c acest cler se achita atât de r u de administra iunea acestor case ce-i

erau încredin ate, încât spitalele i ospiciile erau mai mult ni te vizuini dezgust toare decât case de caritate. Ar trebui s ignore cineva absolut istoria pentru a nu ti c mai toate stabilimentele de caritate i de înv mânt erau datorate persoanelor c s torite ce dotau aceste case i Bisericile cu venituri de care clerul f cea un r u uz.

i în prezen a acestor fapte necontestabile se îndr zne te s se fac din caritate apanajul celibatului. Va fi cineva cu adev rul afirmând contrariul; recunoscând c celibatul *for at* creeaz pentru cei ce se înroleaz într-însul mii de trebuin e pe care le ignor bunul i onestul p rinte de familie; c distruge dragostea în sorgintea sa prin mii de preocupa iuni al c ror principiu este el; c d na tere egoismului i diseac inima.

De unde vin înc i ast zi, resursele dragostei private? Clerul le adun , da; dar de unde le ia el? Din punga oamenilor însura i. Dac c s toria nu distruge dragostea la laici, pentru ce ar distruge-o ea la preot?

Am putea chiar face s se observe c preotul cu adev rat celibatar este o excep iune în Biserica roman ; c falsul celibatar trebuie s fie cu necesitate mai egoist decât omul însurat; am putea studia clerul roman actual în via a sa intim i a vedea la ce se reduce aceast dragoste despre care se face atâta zgomot. Dar n-am putea dezvolta aceste considera iuni f r a intra în detalii scandaloase; va fi de ajuns s le indic m într-un mod general pentru a face s se în eleag c ne va fi lesne de a proba c clerul însurat n-are de a se teme întru nimic, în privin a dragostei, de compara iunea ce ar putea cineva face-o cu clerul roman.

Am avea multe de zis contra eroismului cu care voie te cineva s doteze clerul celibatar, considerat în mod general. Am putea stabili c dac au fost la dânsul unii indivizi caritabili i devota i, s-au g sit de ace tia i printre medici, printre mini trii protestan i, în toate clasele societ ii; c se abuzeaz ceva cam mult de licen a de a conchide de la particular la general, atribuind unui corp întreg virtu ile câtorva dintre membrii s i. Dar noi vom face numai s se observe c nu s-a probat c devotamentul câtorva preo i a avut de principiu celibatul lor. Nu se semnaleaz pe fiecare zi acte de devotament din partea oamenilor curajo i pe care c s toria nu-i împiedic de a înfrunta cele mai groaznice pericole i chiar o moarte sigur ? C celibatul for at nu este un obstacol direct acestui devotament, noi voios o admitem; dar, cel pu in, s aib cineva atâta pudoare pentru ca s nu dea pe acest celibat ca pe principiul regenerator al devotamentului, pentru c -l întâlne te cineva tot a a de bine i chiar mai adeseori la oamenii însura i decât la celibatari.

Nu merge (apologistul celibatului) pân a pretinde c preotul a a zis celibatar nu este niciodat *dispre uit*! Cine nu tie cu toate acestea c , chiar în sânul Bisericii romane, nimeni nu crede în castitatea preotului, i c tocmai pentru aceasta clerul acolo este atât de general dispre uit. Dar romanistul nu voie te s vad ceea ce fiecare vede. El declam i iar declam , i nu se îndoie te c exalta iunea sa febril , extravagan ele sale, grosol niile sale, nu fac decât s probeze neputin a sa de a ap ra o lege imoral care atât de mult a v t mat pe Biserica roman .

Apologi tii celibatului o justific afirmând c cei ce contracteaz obliga iunea pentru celibat lucreaz în libertate. Aceast aser iune este fals . Nu ne va convinge cineva vreodat c un tân r de dou zeci i unu de ani, crescut din copil ria sa în seminarii, separat sistematic de societate, pe care i l-au ata at (educatorii) ca s -l fasoneze pentru celibat, c ruia i s-a prezentat ca o crim cugetarea de c s torire, sub pretext de castitate, care a fost nutrit în cugetarea c Dumnezeu îl chema la preo ie, i c va fi pierdut pentru totdeauna dac ar lipsi de a r spunde pretinsei sale voca iuni, nu ne va convinge cineva niciodat c un atare tân r se va fi bucurând de libertatea sa în obligamentul ce- i ia c va observa celibatul în toat via a sa. Noi tim foarte bine c nu se face seminari tilor violen fizic ; dar, în educa iunea lor, totul este coordonat a a încât s produc o violen moral , i proba acestei violen e, este c cea mai mare parte dintre ecleziastici î i calc angajamentul de îndat ce se afl în mijlocul lumii i sunt în stare de a compara între starea ce li s-a impus i între aceea ce ar fi trebuit ei s aleag .

Astfel considerat cu privire la individ ca i cu privire la tot corpul clerical, legea celibatului este imoral , i Biserica roman grav s-a în elat de a impus-o tuturor celor ce se prezint pentru a primi hirotonia.

Biserica roman s-a în elat înc , i în privin a misterului Hirotoniei, pretinzând c el confer episcopilor o putere ce nu o au, în lucrurile credin ei.

Ea pretinde c episcopii, în virtutea consacra iunii ce le este conferit , au dreptul, de împreun cu papa, de a decide infailibil în chestiunile de credin . Ea se pune astfel în contradic iune cu sine-îns i, c ci, în urmarea unui vechi obicei, ea înva c tradi ia permanent i universal a Bisericii este *criteriul* credin ei catolice. Dac este a a, este foarte evident c episcopii, în lucrurile ce privesc credin a, au, nu un drept, ci o datorie, când o discu ie se deschide de eretici asupra unei dogme revelate. Aceast datorie consist în aceea c episcopii atest , fiecare pentru Biserica sa respectiv , ceea ce totdeauna i cu statornicie s-a crezut, ca ceva ce ine de credin , în Biserica aceasta pe care el o reprezint .

Pu in intereseaz (pe cineva) dac episcopul este înv at sau ignorant; dac este sau nu elocvent; dac ra ioneaz sau nu ra ioneaz . tiin a, elocven a i logica n-au nimic de a face într-o chestiune de credin . Nu este vorba decât de a atesta *un fapt*, de a-l atesta atare precum este el în con tiin : cutare Biseric crezut-a totdeauna cutare sau cutare dogm , ca f când parte din dogmele credin ei? Pentru a r spunde la o atare chestiune, nu are cineva trebuin de tiin , de elocven sau de logic mai mult decât pentru atestarea existen ei soarelui când str luce te el în toat splendoarea sa.

Noi nu refuz m episcopului dreptul de a se servi de facult ile sale intelectuale pentru a discuta cu ereticii i a-i convinge c sunt în eroare; dar atunci episcopul, cu tot caracterul s u sacru, nu mai este alta decât un teolog mai mult sau mai pu in capabil. Dar nu teologilor s-a dat de a reprezenta Bisericile, ci episcopilor, i, când este vorba de a r spunde pentru credin a lor, un episcop ignorant valoreaz cât un episcop înv at; c ci caracterul este

acela i, i mai demn de respect va fi acela care va atesta cu mai mult bun credin   credin a bisericii sale.

S-a discutat în sinoade; dar când cite te cineva actele celor apte adev rate sinoade ecumenice, este lesne de distins ceea ce se raporteaz la discu iunile cu ereticii, de deciziunea ce trebuia s fie promulgat . Aceast deciziune era bazat pe m rturia permanent a Bisericilor i nu suferea discu ie; nu se discuta dar decât pentru a r spunde obiec iunilor ereticilor contra credin ei tradi ionale.

Pân în aceste din urm timpuri, se acorda în Biserica roman , infailibilitatea episcopatului întrunit cu papa. De la sinodul din Vatican, nu mai avem de a ne ocupa de infailibilitatea episcopal care a încetat de a exista în profitul papei. Papa singur este infailibil, i dac binevoie te s se în eleag cu episcopii, fie risipi i, fie aduna i, aceasta este (o) pur condescenden   din partea sa. Episcopatul nu este infailibil decât printr-însul (prin papa); episcopii nu sunt decât delega ii s i i n-au autoritate decât printr-însul.

Astfel cei din Biserica roman au c zut în dou erori contradictorii. Dup ce au atribuit episcopilor o autoritate pe care hirotonia lor nu le-o conferea, li se ia autoritatea pe care o posed din *drept divin*, i ca succesori ai apostolilor, pentru a guverna Biserica.

Astfel *un abis cheam   pe alt abis*.

Episcopii romani au despuiat *Biserica*, adic , societatea complet a p storilor i a credincio ilor, de dreptul s u de m rturisire în lucrurile credin ei; ei s-au constituit în *Biseric   înv   toare* având autoritate de a impune o doctrin *Bisericii ce se înva *, adic credincio ilor, clericilor, diaconilor, preo ilor.

 i iat c ast zi papa zice pe fa : *Biserica înv   toare sunt eu*, i episcopii sunt împin i în rândurile *Bisericii ce se înva *.

Astfel, Biserica roman s-a ab tut (de la s n toasa doctrin) în trei chipuri în privin a misterului Hirotoniei: ea nu tie în ce consist *materia* i *forma hirotoniei*; impune clerului s u, ipodiaconi, diaconi, preo i i episcopi, legea imoral a celibatului; atribuia odinioar episcopilor i, ast zi, episcopului Romei, cu excluderea tuturor celorlal i, dreptul de a impune doctrina Bisericii, în loc de a o primi de la Biseric .

V. NUNTA

Biserica roman , exprimându-se prin sinodul de la Trident[263], a declarat c ea nu tie dac preotul este sau nu ministrul misterului nun ii, i dac nu este el numai *martor necesar*. Astfel, când doi credincio i declar în prezen a preotului parohiei lor, c se c s toresc, ei sunt c s tori i legitim f r binecuvântarea preotului, i, f r aceast binecuvântare, c s toria lor este mister.

Al turi cu aceast stranie doctrin , Biserica roman se arat foarte sever contra c s toriei civile, în unele locuri, în vreme ce se arat foarte condescendent în alte ri, în care n-ar putea s se poarte într-alt fel f r inconvenient.

Se poate zice dar c ea nu are, în privin a nun ii, decât doctrine de circumstan .

Subiectul, cu toate acestea, pare în el însu i de cea mai mare simplicitate.

Nunta este un contract *natural*; acest contract este *materia* misterului, i binecuvântarea preotului îi este *forma*. Deci în urmarea acestei binecuvânt ri contractul natural al nun ii este ridicat la demnitatea de mister al Bisericii.

Dac acest contract este depus înaintea autorit ii civile pentru a- i c p ta efectele sale exterioare, aceast împrejurare nu poate în nici un chip s aib vreun efect pentru mister; ea nu-i este nici favorabil nici contrar .

Dac , în unele locuri, c s toria binecuvântat de preot î i cap t efectele sale civile, nu este iar i întru aceasta nici un inconvenient, de îndat ce autoritatea civil nu vede nici unul.

Anevoie dar s-ar în elege declama iunile, câteodat furioase, ale papilor i ale episcopilor contra c s toriei civile, dac nu s-ar ti c ei sunt mi ca i de un motiv cu totul altul decât de acela pe care îl aduc înainte. Ei cred c cei ce s-ar c s tori civil ar putea prea bine s aib ideea de a nu mai face c s toria religioas .

Ar în elege cineva aceast susceptibilitate într-o Biseric care ar fi conservat doctrina misterului nun ii *conferit de preot*; dar de îndat ce Biserica roman nu crede pe preot necesar decât *ca martor*, misterul în sine însu i subzist f r de el. Contractul natural între doi credincio i este mister; i misterul îl voiesc ei s fie înregistrat de autoritatea civil .

Biserica roman profeseaz o alt eroare în privin a c s toriei. De i Iisus Hristos a înv at pozitiv c cununia nu se poate desface decât numai pentru cauza de adulter[264], Biserica roman înva c , chiar în cazul de adulter, c s toria nu se poate desface.

[263] Concil. Trident. Sess. 24.
[264] Evangel. S. Matt. C. XIX, 9.

Teologii au sleit toate icanele pentru a proba c n-ar trebui s se în eleag cuvintele lui Iisus Hristos în sensul lor clar i evident. Dar aceste icane nu pot nimic contra acestor cuvinte dumnezeie ti.

C s toria, dup Evanghelie, este unitatea corporal a dou fiin e ce nu mai fac decât una moralmente. Adulterul rupe aceast unitate, o distruge. Prin urmare, în urma adulterului, unitatea matrimonial este nimicit .

Deci, de îndat ce adulterul este juridic probat, autoritatea ecleziastic trebuie s pronun e desfacerea c s toriei, în profitul p r ii inocente; c ci este evident c culpabilul nu poate beneficia de gre eala sa.

Atare este regula urmat în Biserica catolic oriental , credincioas spiritului i literei Evangheliei.

VI. UNGEREA BOLNAVILOR

Asupra acestui mister, doctrina Bisericii romane este aceea i ca doctrina Bisericii catolice orientale. Numai, ea, prin titlul de *Extrem Ungere*, a legitimat opiniunea dup care acest mister nu trebuie s fie administrat decât în cazul de pericol al unei mor i apropiate.

În Biserica oriental , din contra, s-a conservat vechea doctrin dup care ungerea bolnavilor trebuie s se fac simplu, în caz de boal , pentru a ruga pe Dumnezeu ca s dea bolnavului s n tatea sufletului i a corpului.

Dar s-a stabilit în Biserica roman un obicei culpabil, în administra iunea ungerii bolnavilor: el consist întru a uni pe lâng mister indulgen a plenar numit *in articulo mortis* (*la vremea mor ii*). Aceast indulgen este dar considerat ca un supliment la mister, superior însu i misterului, pentru c ea produce efecte superioare efectelor misterului.

Am vorbit mai sus despre indulgen e; nu avem dar de f cut decât s semnal m acest nou abuz ce se face cu dânsele ast zi în general.

EREZII I ERORI
ALE
PAPALIT II

RELATIV DE VIA A VIITOARE

Biserica roman profeseaz c mai înainte de judecata cea de apoi i general , cei ce mor sunt supu i la o judecat particular , dup care cei ce trebuie s fie pedepsi i sau recompensa i, sunt trimi i în Iad sau în Rai pentru eternitate.

Ea pretinde, afar de aceasta, c dintre cei ce au trecut în cealalt via , sunt unii care n-au meritat absolut nici recompensa nici puni iunea etern . Ea îi pune dar într-un loc intermediar pe care-l nume te *Purgatoriu*, unde ei ar suferi tortura focului, ca expiare (isp ire a gre elilor lor *veniale* (*iertabile*), pân când vor fi satisf cut cu deplin tate dreptatea lui Dumnezeu. Dup aceast satisfac iune complet , ei intr în Rai.

Sufletele închise în Purgatoriu pot primi u urare cu rug ciunile i faptele bune ale celor vii; ele pot chiar s fie sc pate cu des vâr ire de pedepsele lor prin aplicarea unei indulgen e plenare; c ci papa pretinde c are dreptul de a acorda *indulgen e plenare aplicabile sufletelor din Purgatoriu*.

Dac este a a, noi nu vedem cum mai poate exista Purgatoriul pentru Biserica roman , de îndat ce papa poate s scape atât de facil sufletele ce sufer într-însul. Datoria sa ar fi de a aplica indulgen e plenare pe fiecare zi acestor biete suflete suferinde, i ar putea ata a aceste indulgen e de faptele atât de facile ale celor vii, încât ele negre it s-ar c p ta i s-ar aplica.

Purgatoriul nu exist dar decât din voin a papei. Aceasta este adev rat sub un îndoit raport: mai întâi, pentru c aceasta este o inven iune a papilor; apoi, pentru c ei l-ar putea suprima, dac ar voi-o, prin indulgen ele lor plenare.

Unii dintre teologii romani, mai înv a i, ca Bossuet, au redus cât mai mult posibil doctrina Purgatoriului, încât au adus-o foarte aproape de ortodoxie. Sinodul de la Trident le-a dat exemplul acestor reduceri[265]. Acest sinod blameaz supersti iunile i falsele doctrine a c ror ocaziune era Purgatoriul, i reduce acest Purgatoriu la un loc în care sufletele ce sunt într-însul inute pot fi ajutate cu rug ciunile i faptele bune ale credincio ilor, i mai ales cu sacrificiul liturghiei.

Doctrina Purgatoriului este cu totul alta în practica Bisericii romane. Pentru a se convinge cineva despre aceasta, poate citi nenum rabilele tratate ce se public pe fiecare zi asupra acestui subiect, cu aprobarea autorit ii

---

[265] Concil. Trident. Sess. 25. Decret. de Purgat.; Bossuet; *Exposition de la doctrine catholique.*

ecleziastice. Va vedea acolo, în toate paginile, c sufletele condamnate la Purgatoriu, sufer într-însul foc violent; c acest foc le purific   i are putere de expiare. Aceasta este, în sfâr it, ideea ce poart cu sine numele singur de *Purgatoriu*.

Dac sinodul de la Trident avea ra iunile sale de a reduce pe cât ar fi cu putin doctrina Purgatoriului, din cauza atacurilor foarte justificate ale protestan ilor, teologii care comentar oficial doctrina sa, nu observar acelea i menajamente. Citim, într-adev r, în catehismul roman, numit *al sinodului de la Trident* sau *ad Parochos*[266], ceea ce urmeaz :

“Prin cuvântul iad, se în elege întâi locul unde sunt cei condamna i… Se mai în elege înc focul purgatoriu în care sufletele persoanelor pioase sufer în decurs de un timp determinat, pentru expiarea gre elilor lor, spre a le fi intrarea deschis în eterna patrie în care nimic necurat nu intr .”

Teologii autori ai catehismului, pretind c aceast doctrin este întemeiat pe Sfânta Scriptur   i pe tradi ia apostoleasc ; lucru ce ei nu-l probeaz , i nu spun pentru ce, c ci despre aceasta nu s-a f cut cea mai mic men iune nici în Sfintele Scripturi, nici în monumentele tradi iunii catolice.

Tot ce g sim în monumentele tradi ionale, este c sufletele defunc ilor pot primi ajutor din rug ciunile i din faptele bune ale celor vii, i mai ales din sacrificiul euharistic; pentru c aceste rug ciuni, aceste fapte bune, acest sacrificiu, excit în favoarea lor bun tatea lui Dumnezeu, în vederea meritelor singurului r scump r tor Iisus Hristos.

Dar nu se afl nicicum în tradi ie c unele suflete ar fi în vreun foc expiator. Dar, în aceasta anume consist doctrina roman despre Purgatoriu.

Biserica primar nu admitea judecat particular dup moarte; to i admiteau c judecata general ce va avea loc la sfâr itul lumii, va fixa definitiv soarta celor ale i i a celor blestema i. To i P rin ii Bisericii sunt unanimi asupra acestui punct.

În consecin , toate sufletele defunc ilor sunt *într-o stare provizorie*, pân la judecata cea de apoi. Ale sfin ilor au o înainte-gustare din fericirea de care se vor bucura în ve nicie; ale celor culpabili sufer mai înainte de a fi condamnate pentru eternitate. Parabola s racului Laz r i a bogatului nemilostiv nu las nici o îndoial în privin a aceasta; dar soarta lor nu va fi cu toate acestea irevocabil fixat decât dup sentin a lui Iisus Hristos de la judecata cea de apoi. A teptând-o, leg turi de comuniune exist între cei vii i între mor ii care pot, ca i pe p mânt, s se roage unii pentru al ii, în mod folositor.

Pentru ca s în eleag cineva diferen a ce exist între doctrina primar   i între doctrina Bisericii romane, nu va fi nefolositor de a le reduce i pe una i pe alta la câteva propozi ii foarte clare:

Doctrina Bisericii primare poate fi astfel formulat :

1. Dup moarte sufletele sunt în st ri diferite dup faptele bune ce au f cut, sau dup gre elile ce au comis;

[266] Catech. ad Paroch. P. 1. Art. 5, §§ 45.

2. Acelea i rela iuni de comuniune exist între vii i mor i, ca între cei vii pe p mânt;
3. Ei pot s se roage mutual unii pentru al ii; astfel încât sfin ii se pot ruga cu folos pentru cei vii, i cei vii se pot ruga cu folos pentru cei ce nu ar fi murit justifica i. Sacrificiul euharistic poate mai ales s le aplice meritele lui Iisus Hristos.

Credin a Bisericii romane poate fi formulat în modul urm tor:

1. Afar de cer unde sunt sfin ii cu Dumnezeu, i de iad unde sufer cei condamna i, este un loc numit purgatoriu unde sunt sufletele acelora care n-au meritat condamnarea, dar care aveau p cate de expiat în momentul mor ii;
2. În acest loc, sufletele sufer chinuirea focului, i suferin ele lor sunt expiatoare, le purific , i le fac s satisfac dreptatea divin ;
3. Rug ciunile i faptele bune ale credincio ilor, i sacrificiul liturghiei pot ajuta pe sufletele din purgatoriu;
4. Papa le poate aplica indulgen e chiar plenare.

Aceast simpl apropiere a celor dou doctrine este de ajuns pentru a face s se în eleag diferen a dintre dânsele.

În sprijinul erorilor Bisericii romane, noi putem nu numai, s ne întemeiem pe *catehismul roman* sau al sinodului de la Trident, dar i pe un canon al sinodului de la Floren a ce se consider ca ecumenic în Biserica roman . Într-adev r, acest sinod a decretat c "sufletele acelora care au murit înainte de a fi f cut satisfacere prin demne fructe de peniten   sunt purificate dup moarte prin pedepsele purgatoriului… *Animos poenis purgatorii post mortem purgari.*"

Istoricul autorizat al sinodului de la Trident, cardinalul Iezuit Pallavicini, tratând chestiunea purgatoriului, declar *eronat* i *absurd* doctrina unor scolastici din evul mediu, care se apropia mult de doctrina Bisericii primare[267]. El nu- i f cea dar iluziune asupra atenu rilor sinodului de la Trident, i le completa precum a f cut-o catehismul aceluia i sinod.

În urmarea erorii sale asupra st rii definitive a sufletelor drep ilor i a celor blestema i, îndat dup moarte, Biserica roman a admis alte dou erori: una care consist întru a zice c drep ii se bucur de vederea fericit ; a doua, c papa poate decreta c cutare persoan care a fost virtuoas pe p mânt este admis în cer, ceea ce se nume te canoniza iune.

Papa Ioan al XXII-lea[268], într-o bull faimoas , dat *ex cathedra* i cu solemnitate, decisese, oarecum aducându- i aminte de doctrina ortodox , c vederea fericit nu ar avea loc decât dup judecata cea de apoi, când soarta drep ilor va fi irevocabil fixat prin decretul Judec torului suveran, Iisus Hristos.

Dar succesorii s i au condamnat solemn i egalmente *ex cathedra*, doctrina lui Ioan al XXII-lea.

Infailibilii n-au fost totdeauna de acord.

---

[267] Pallavic. *Histoire du Concile de Trente*, cartea 1. C. 8.

[268] Ioan XXII, papa intre 1316 – 1334, la Avignon.

O dat eroarea vederii fericite imediate adoptat , papii i-au acordat dreptul de a impune lui Dumnezeu sfin i, canonizându-i. Papa î i atribuie de asemenea o autoritate direct asupra drep ilor, ca i asupra sufletelor din purgatoriu. El ridic pe unii la vederea fericit prin canoniza iunile sale; scap pe al ii prin indulgen ele sale!

De altminteri n-a ridicat actualul pap pe îns i sfânta Fecioar decretând Nemaculata ei Concep iune? i nu pretind teologii romani pe fiecare zi c aceast deciziune a fost un grad mai mult de glorie pentru sfânta mam a lui Dumnezeu? N-a îndr znit p rintele Newman, un teolog autorizat, s zic c , prin acest decret, Treimea a devenit mai perfect ?

N-ar putea cineva crede asemenea erezii, asemenea absurdit i, dac nu s-ar imprima în toate zilele cu autorizarea papei i a episcopilor.

PAPALITATEA
SAU
MAREA EREZIE OCCIDENTAL

Ereziile, erorile i inova iunile ce au murd rit Bisericile occidentale din secolul al IX-lea (încoace), n-au emanat toate de la papalitate ca dintr-o sorginte corupt . Dar papalitatea este care le-a dat caracterul lor de institu iune sau de doctrine occidentale, înv ându-le, aprobându-le, propagându-le i chiar impunându-le, la trebuin , tuturor Bisericilor care ar tau, uneori, bune inten iuni pentru men inerea sau ap rarea ortodoxiei.

Deci dar cu dreptate o facem noi s poarte responsabilitatea tuturor erorilor din Occident.

Ast zi, nu numai nu se contest c papalitatea a avut o influen atotputernic asupra Bisericilor latine; dar se autorizeaz cineva din aceast atotputernicie pentru a afirma c ceea ce ea a f cut a fost totdeauna bine; c în virtutea unui privilegiu divin, ea nu se poate în ela; c este destul ca ea s decreteze o doctrin , pentru ca aceast doctrin s fie cu necesitate adev rat .

Trebuie s r spundem acestui subterfugiu.

Pentru a r spunde, ne vom apuca de a combate opera ce se poate considera ca punctul de plecare al papismului modern, cartea intitulat : *du Pape*, (*despre Papa*) de comitele Joseph de Maistre. La atâta pre s-a ridicat acest om i operele sale, încât este bine s facem ca s se aprecieze, dup cum merit , acela care a c p tat cea mai funest influen în Bisericile occidentale.

Comb tând aceast carte, vom proba c nu se pot pune sub scutul autorit ii papale erori pentru a face dintr-însele adev ruri; c aceast autoritate este ilegitim ; c ea îns i a probat nelegitimitatea sa prin erorile sale; c în loc de a o accepta ca pe o institu iune divin , trebuie cineva s o lepede ca pe o institu iune funest   i anti-evanghelic .

Comb tând faimoasa carte a comitelui J. de Maistre, noi vom combate pe toate acelea ce nu i-au fost decât slabele ei imita iuni.

I.

Au fost, în puterea papalit ii, dou faze bine distincte.

În decursul primelor nou secole ale Bisericii, papa nu era decât episcopul Romei i nu avea jurisdic iune decât asupra Bisericilor ce se aflau în provincia a c rei capital era Roma.

Dup secolul al IX-lea, împrejur ri în detaliul c rora nu vom intra pentru moment, investir papalitatea cu o putere spiritual   i temporal asupra Occidentului. De atunci, episcopii Romei se silir de a face s se considere aceast îndoit putere ca un drept nedesp r it de demnitatea lor, i d dur astfel

na tere opiniunii ce se nume te *ultramontanism*, i care nu a fost neted formulat decât în secolul al XVI-lea.

De la aceast epoc , to i catolicii inteligen i au protestat contra sistemului de absolutism papal; dar oameni servili i ambi io i l-au sus inut din interes, i au format o partid care nu se d înapoi dinaintea nici unei absurdit i pentru a sus ine erorile sale.

Va crede cineva c din zilele noastre a ajuns aceast partid s - i fac o mul ime de adep i, care au exagerat pân la absurd sistemul ultramontan?

Gra ie ne tiin ei aproape generale de dreptul canonic i de teologie, *ultramontanismul* face pe fiecare zi progrese noi.

Cu adev rat *romanii* no tri î i aleg bine timpul lor pentru a încerca de a implanta doctrine pe care secolele trecute le-au repudiat; doctrine care au f cut s - i piard Biserica jum tate din fiii s i! Ce! În zilele noastre când inteligen a face atâtea nobile cuceriri; când ra iunea î i m re te domeniul s u într-un chip atât de surprinz tor, s vin cre tini i s exalteze ni te doctrine scuipate, chiar în secolele cele mai obscure ale evului mediu? Când o institu iune este sus inut prin mijloace diametral opuse tendin elor, spiritului unei epoci, ea trebuie cu necesitate s cad . Institu iunile sunt f cute pentru oameni, ele trebuie, prin urmare, s se armonizeze cu gusturile popoarelor. Legea progresului, sau, dac voie te cineva, de transformare, este unul din principiile fundamentale ale umanit ii. Biserica, depozitar a adev rului i stabilit pe baze divine, nu poate suferi f r îndoial modifica iuni esen iale. Ea, de altminteri, nu are trebuin de dânsele, în ceea ce prive te partea care-i vine de la Dumnezeu; sub acest raport, ea va fi totdeauna în armonie cu toate progresele posibile ale spiritului uman i ale societ ii; dar Biserica, care dintr-o parte se ine de Dumnezeu, se ine dintr-alta de om; dar, trebuie cu grij s disting cineva în ea ceea ce este divin i ceea ce este uman; c ci *ceea ce este uman trebuie s se modifice dup circumstan e*. Cei ce se glorific cu titlul de *romani*, viseaz stabilirea universal a absolutismului papal i-l admit pân în ultimele sale consecin e. Nu numai c ei concentreaz toat Biserica în papa, dar gratific liberal cu privilegiul de infailibilitate pe ni te simple congrega iuni, i se încearc s fac din p rerile acestor congrega iuni atâtea legi generale pentru Biseric . Neo-ultramontanismul las dar cu mult înapoia lui pe Bellarmin i pe acei vechi ultramontani care credeau pe papa infailibil, dar care puneau acestei prerogative ni te condi iuni care i-ar face s fie condamna i de *romanii* no tri moderni ca gallicani. Ei ar striga foarte tare c este erezie, dac ar auzi ast zi pe înv atul i virtuosul cardinal Contarini[269] repetându-le ceea ce zicea lui Paul al III-lea[270].

"Este *idolatrie* a pretinde c papa nu are nici o alt regul decât voin a sa pentru a stabili i pentru a aboli dreptul pozitiv. Legea lui Hristos este o lege de libertate, i ea opre te o servitute atât de grosolan , pe care luteranii aveau toat dreptatea de a o compara cu captivitatea Babylonului. Poate cineva numi

[269] Contarini, de Composit. ap. Roccabert. Biblioth.
[270] Paul III, papa intre 1534 – 1549.

guvern mânt aceea ce nu are ca regul decât voin a unui om? Un pap trebuie s tie c el î i exercit autoritatea sa peste oameni liberi."

Astfel ra iona un cardinal în secolul al XVI-lea. Ast zi, nu numai c se abjur liberalismul lui Contarini; dar nu se mai voie te nici m car ultramontanismul lui Bellarmin. Nu se mai admite, cu acest teolog, c un pap ar putea fi eretic i depus de Biseric . Se face din papa *un Dumnezeu*; i ultramontanii no tri moderni ar zice voio i, cu Champvalon, c papa are mai mult putere decât Iisus Hristos.

Nu este oare o datorie riguroas pentru tot cre tinul de a se ridica cu energie contra unor atari nebunii, de care ar voi cineva s fac pe Biseric responsabil ?

Principalmente asupra naturii autorit ii în Biseric s-au ab tut de la adev r ultramontanii. Ei atât de mult au falsificat ideile, încât este necesar de a le aduce aminte adev ratele principii asupra acestui punct.

Iisus Hristos ne-a dat despre natura i exerci iul autorit ii, înv minte pe care unii prea mult s-au aplicat s le uite. Citim în Evanghelia dup Matei[271]:

"*Domnii na iunilor domnesc peste ele, i cei mari exercit asupra lor puterea. Iar între voi nu va fi a a. Cel ce între voi vrea s fie mai mare, s fie vou ministru (slujitor); i cel ce între voi va fi s fie întâi, s fie vou serv (slig ; precum i Fiul omului nu a venit s i se serveasc , ci s serveasc , i s - i dea via a sa r scump rare pentru mul i.*"

Astfel, dup Iisus Hristos, domnirea nu trebuie s se confunde cu *autoritatea* în Biserica sa. Omul nu trebuie s fie supus în inteligen a sa decât lui Dumnezeu, i *nimeni* fa de dânsul nu trebuie s ia titlul de *înv tor*[272]. Autoritatea în Biseric , în loc de a fi o *domina iune*, nu este alta decât un *serviciu* social, un *minister*[273] a c rui prim condi ie este devotamentul absolut al individului c tre societatea spiritual c reia el este *ministru*.

Autoritatea ecleziastic este dar obligat de a îndep rta de la ea tot ce ar putea-o face s se confunde cu *despotismul*. Un despot mitrat este un monstru: este Belial a ezat pe tronul lui Dumnezeu. Se afl cu toate acestea în sânul Bisericii mul i demnitari care s în eleag cre tine te misiunea ce le este încredin at ? Noi ne mul umim de a pune chestiunea, l sând grija de a r spunde acelora care, având autoritate în Biseric , în eleg Evanghelia i pot chema pe ceilal i la dreptate i la adev r. Dac se vor g si de aceia care, în loc de a fi exemplu turmei lor, domin peste dânsa ca peste o mo tenire[274] unii ca aceia exercit autoritatea *p gâne te*; c ci ei procedeaz cu *violen* , aceea ce este caracterul autorit ii p gâne, în vreme ce autoritatea ecleziastic se exercit *f r sil , cu gr bire, dup Dumnezeu, cu dezinteresare i f r constrângere*[275] ca un *serviciu* i ca un *minister*.

[271] Matt., c. XX, V.25 i urm. – Luca, Evang. C. XXII, V. 25 i urm.
[272] Matt., XXIII; 8, 10. – Jacob. III; 1.
[273] Matt. XXIII; 11 i XX; 26. – Luc., XXII; 26.
[274] Petr. Epist. I Cap V. vers. 3.
[275] Petr. Epist. I Cap V. vers. 2.

Iată pe ce baze trebuie să fie întemeiată autoritatea ecleziastică, în *exerciţiul ce-i este propriu*, adică în dreptul ce ea a primit de la Iisus Hristos de a face legi pentru bunul guvernământ al societăţii creştine. Trebuie cu multă luare aminte să se distingă acest *drept* pe care-l posedă autoritatea ecleziastică de a guverna societatea creştină, pe acela pe care ea îl are de a defini dogma creştină. Această distincţiune este esenţială; şi, din cauză că n-au făcut-o, o mulţime de scriitori au căzut în erori foarte pernicioase. În legile ce stabileşte autoritatea ecleziastică, trebuie să i se dea ascultare, pentru că ea are *dreptul* de a le face; dar *nu este infailibilă* în stabilirea acestor legi, pe care trebuie să le modifice după timpuri şi împrejurări.

În definiţiunea dogmei creştine, ea nu procedează *cu chipul de autoritate*, ci *de declaraţiune*; şi în această declaraţiune ea este infailibilă, numai dacă se mulţumeşte de *a afirma credinţa catolică*; într-adevăr episcopii nu sunt chemaţi de a se pronunţa în mod infailibil decât în cazul în care ei au de a confirma credinţa catolică a Bisericii relativ de cutare sau cutare fapt dogmatic sau moral, ce face parte din depozitul sacru al revelaţiunii. În afară de aceea, nu mai este autoritate infailibilă, şi noi nu vedem, în Biserică ca aiurea, decât nişte bărbaţi ce guvernează o societate prin mijloace pe care ei le găsesc fără îndoială bune, care pot cel puţin să le pară ca astfel, şi care pot fi (aşa) în împrejurările în care ei le întrebuinţează, dar care, cu toate acestea, au trebuinţă de a fi modificate pentru a fi în armonie cu trebuinţele popoarelor.

Ultramontanii nu fac, în exerciţiul autorităţii ecleziastice, această distincţiune, care n-a scăpat cu toate acestea (din vederea) marilor teologi occidentali; ei nu văd decât autoritatea în general, pretind că nu poate merita cineva titlul de catolic decât împingând-o până la ultimele sale limite. Noi nu împărtăşim această opiniune, şi credem că această autoritate nu va fi decât şi mai respectată dacă se va circumscrie în marginile dincolo de care dreptul său ar putea să fie contestat.

Astfel: autoritatea ecleziastică are dreptul de a face legi, şi este o datorie din partea credincioşilor de a da ascultare acestor legi, cu toate că le face, autoritatea nu este infailibilă; căci, în orice societate, este lucru de primă necesitate de a asculta fiecare de o autoritate legitim constituită, dacă nu vrea să vadă această societate dizolvându-se.

În ceea ce priveşte depozitul revelaţiunii, Biserica, adică societatea creştină reprezentată prin şefii săi legitimi, decide numai *o chestiune de fapt*, când este chemată să formuleze o deciziune. Şefii Bisericii nu impun modul lor de a vedea, nu ridică la dogmă opiniunea lor, ci ei *afirmă* numai că cutare sau cutare punct dogmatic sau moral a fost totdeauna şi pretutindeni admis ca revelat.

Astfel omul, în domeniul inteligenţei, nu recunoaşte în realitate decât pe Dumnezeu de învăţător. În afară de adevărurile revelate, el îşi conservă toată libertatea sa, şi este o impietate de a îndrăzni cineva să atenteze la această libertate pe care Dumnezeu a scris-o în inima fiecărui om, ca caracterul necesar şi sacru al oricărei fiinţe inteligente. Fără libertate, fără nobila independenţă de orice altă autoritate decât de a lui Dumnezeu, în domeniul cugetării, omul nu ar

mai fi om; con tiin a sa i ra iunea sa s-ar anula; el n-ar fi mai mult decât o fiin pasiv , pe care autoritatea ar forma-o dup imaginea sa, o lespede pe care autoritatea ar scrie principiile sale. N-a fost astfel scopul lui Dumnezeu când a creat pe om. De la c derea omenirii, a fost necesar ca Dumnezeu s vin în ajutor prin *Cuvântul* s u inteligen ei întunecate a omului, dar el nu a distrus aceast inteligen , i a l sat activit ii sale un vast domeniu în care ea se poate exercita în toat libertatea.

Marii scriitori ai antichit ii cre tine au în eles perfect drepturile ra iunii umane, cu toate c au respectat pe ale autorit ii. S citeasc cineva tratatul despre *Prescrip iuni* al lui Tertullian, sau *Avertismentul* sfântului Vincent din Lerini; va afla într-însele toat doctrina ce am expus, dar va c uta în zadar în ele principiile emise de ultramontani. Autoritatea, a a precum noi am definit-o, este aceea ce a fost recunoscut de toat antichitatea cre tin .

Credin a, întemeiat pe o atare autoritate, este cu adev rat acea supunere *ra ionabil* pe care o cere sfântul Paul de la tot credinciosul: *Rationabile obsequium*. Prin aceste dou cuvinte, Apostolul exprim pe cele dou condi iuni necesare adeziunii oric rei fiin e inteligente; *supunerea* c tre o autoritate legitim f r care nu exist nici societate intelectual nici societate exterioar , i *ra iunea* f r care nici o adeziune nu poate fi inteligent , nu poate fi prin urmare demn de om.

S compare cineva aceast no iune a autorit ii ecleziastice cu aceea pe care o caut s o r spândeasc ultramontanii no tri, i va vedea c este atâta diferen între ele cât între ra iune i nebunie, între supunere i servilism.

Cu toate acestea dispre uitorii ra iunii umane, care par c au ranchiun (pism) pe inteligen , se pretind (c sunt) singurii buni catolici. Frumos omagiu cu adev rat dau ei Bisericii punând, ca prim condi ie de adeziune la dogmele sale, abnega iea ra iunii! Ra iunea, ca i religiunea are pe Dumnezeu de autor; nu poate prin urmare s fie contradic iune între ele. F r îndoial , omul se r t ce te adesea în cuget rile sale, dar este oare acesta un cuvânt pentru ca s nege ra iunea i drepturile sale? Ar trebui atunci s nege con tiin a pentru c omul se r t ce te în sentimentele sale i face mai adeseori r ul decât binele. Cu toat r t cirea moral a omului, con tiin a sa subzist i drepturile sale sunt incontestabile; tot asemenea este i cu ra iunea. Omul poate s se piard în mijlocul erorilor i al prejudiciilor, r mân totdeauna în fundul sufletului s u adev rurile prime care formeaz într-însul *o con tiin intelectual* , dup cum marile principii morale îi formeaz *con tiin a sa moral* . Dup cum este armonie între principiile ce fac baza con tiin ei morale a omului i principiile morale ale Evangheliei, de asemenea este armonie între dogmele evanghelice i primele principii intelectuale ce constituie ra iunea. A izbi aceste principii, a lovi ra iunea în libertatea sa i în drepturile sale, a pune abnega iea ra iunii ca baz a credin ei, aceasta vrea s zic a s pa autoritatea religioas , a face Bisericii un r zboi cu atât mai de temut, cu cât îl face cineva, zice-se, pentru a o ap ra i a o salva.

Noi voim s credem c ultramontanii nu sunt cu dinadinsul inamici ai Bisericii; dar, în adev r, ei nu ar face mai bine, dac ar fi întreprins contra ei un

război ipocrit, dacă ar fi jurat de a o distruge arătându-se că o servesc. Noi nu ezităm de a o spune că dacă vreodată Biserica a avut de susținut o luptă periculoasă, apoi această luptă este cu adevărat aceea ce-i făcu, fără a o ști poate, părtinitorii exagerați ai absolutismului papal.

Să se urce ultramontanii la sorgintea creștinismului, și vor vedea că atunci totul era întemeiat pe caracterul *catolic* sau de universalitate; că nu se face nici o mențiune despre această infailibilitate episcopală sau papală pe care ei o pun ca bază a sistemului lor anticatolic, anticreștin. Ar zice cineva că ultramontanii resping acest titlu de catolic care face gloria noastră; căci ei încearcă de a face să degenereze în partită, în coterie, această Biserică creștină a cărei glorie și forță a fost totdeauna *universalitatea*; de a circumscrie în strâmta provincie a Romei această frumoasă Biserică care a știut până aici să se facă tuturor toate, să se acomodeze cu obiceiurile națiunilor pentru a le câștiga pe toate la Iisus Hristos.

Să aprofundeze cineva istoria primelor opt secole ale Bisericii, și nu va găsi nici o probă în favoarea sistemului papal. Toți doctorii nu vorbesc decât de autoritatea *catolică* sau universală *a Bisericilor*, când este vorba să pună un capăt discuțiunilor relative la doctrină; *sinoadele ecumenice* unde fiecare episcop este convocat, unde un mare număr vin să atesteze credința Bisericilor lor, sunt singurele recunoscute ca *martore* și *interprete* infailibile ale revelațiunii. În scrierile numeroase, în faptele strălucite ce umplu aceste opt secole din istoria creștinismului, papiștii nu pot culege decât câteva cuvinte vagi, fără importanță, ce nu au valoare pentru dânșii decât separate de contextul lor. Spre despăgubire, ei găsesc (probe) în *falsele decretale* și în scrierile papilor din evul mediu. Trebuie să mărturisim că regulile logicii și ale simțului comun sunt răsturnate, dacă, pentru a cunoaște constituția adevărată a Bisericii creștine, trebuie să prefere cineva istoriei întregi a primelor opt secole, niște scrieri de o autenticitate cel puțin contestabilă, sau aserțiunile unor papi, ridicați prin împrejurări la culmea unei suveranități temporale și absolute; interesați de a face să se prezinte această suveranitate ca una din prerogativele demnității lor spirituale.

II.

Cartea D. J. de Maistre, intitulată *du Pape*, apăru pentru prima oară la Lyon, în 1819. Publicațiunea sa fu privită ca un eveniment de bărbații care erau atunci, în presă, șefii partitei regaliste și religioase. D.D. de Bonald și de Lamennais, în *le Defenseur*; D. O'Mahoni în *le Drapeau blanc;* D. Picot în *l'Ami de la Religion et du Roi*, adresară elogiile cele mai măgulitoare autorului și operei sale. Anevoie se poate înțelege acest entuziasm din partea unor scriitori ce treceau de susținători ai tronului precum și ai altarului. Într-adevăr, ultramontanismul D. de Maistre conduce direct și cu necesitate la răsturnarea tronurilor. Mariana a pus întru aceasta principiile, și el a extras consecințele în

faimoasa sa carte *du Roi*. Ceilal i teologi iezui i, ca Santarelli, Becan, Eudemon-Jean, Suarez i sute al ii au ra ionat ca el. Pentru dân ii, papa este suveran unic, absolut, universal; împ ra ii i regii nu sunt decât loc iitorii s i, revocabili dup voin , i demni de moarte dac ei i se împotrivesc. Într-o împrejurare dat , papa are dreptul de a trimite un legat pentru a guverna un regat în numele s u, de a numi un loc iitor pentru a comanda trupele i a executa ordinele sale pentru a detrona pe regele care nu este mai mult decât un tiran de îndat ce i se împotrive te, i a ascu i pumnalul unui asasin care poate f r (a i se socoti) crim s ucid pe tiran.

Ultramontanismul fu astfel pus în ac iune în timpul Ligii. Legatul Caietan se d du ca ef al Fran ei; Guise fu numit loc iitor al papei; tronul Fran ei fu privit ca vacant, i Jacques Clement, asasinul lui Henric al III-lea, fu declarat de Mariana *eterna onoare a Fran ei*.

Iat ultramontanismul. Totul se ine lan în acest sistem, i D. D. de Bonald, de Lamennais i de Maistre, f când deodat regalismul i ultramontanismul, au probat c nu tiau s trag consecin ele din principiile ce puneau. Teologii iezui i au fost mai con tien i; i vechea magistratur era regalist mai inteligent când îi urm rea viguros i pe dân ii i pe sistemele lor.

D.D. de Bonald, de Lamennais i de Maistre nu fur pentru aceasta mai pu in privi i ca cele trei genii tutelare ale tronului i ale altarului; de când cartea *du Pape* a v zut lumina, aceste trei nume fur încoronate de o aceea i aureol , de formar Treimea ultramontan .

Editorii D. de Maistre nu a teptaser aceste elogii pentru a face din autorul lor un om providen ial, i a-i atribui mai mult geniu decât nu posedaser cu to ii împreun scriitorii religio i de la începutul cre tinismului. “Nu ni se pare, zic ei, *s fi venit înc în mintea vreunui scriitor* ca s caute pân în ultimele sale ramifica iuni, influen a exercitat de suveranul pontific asupra form rii i men inerii ordinii sociale, precum i de a pune în toat lumina sa importan a acestei puteri pentru a restabili civiliza iunea pe adev ratele sale baze, ast zi când un geniu r uf c tor le-a zdrobit i le-a dizlocat. *Nimeni înc , precum* ni se pare, *nu considerase pe papa ca reprezentând el singur cre tinismul întreg.*”

Aceasta vrea s zic a declara c D.J. de Maistre a avut mai mult p trundere decât to i scriitorii, fie galicani, fie ultramontani, care discutar drepturile i prerogativele papalit ii. Cu toate acestea Biserica a posedat destui istorici erudi i, teologi abili, filosofi profunzi, pentru a cunoa te papalitatea în esen a sa ca i sub diversele sale raporturi. Dac nici unul dintre dân ii n-a descoperit orizonturile semnalate de D. de Maistre, i n-a f cut din papa *religiunea vizibil* , precum o zic înc editorii s i, trebuie s conchid cineva dintr-aceasta c D. de Maistre a fost mai clarv z tor, sau c el a luat himerele drept realit i? În loc de a face dintr-însul un scriitor providen ial predestinat pentru a face noi descoperiri în domeniul teologiei, nu l-ar putea cineva semnala ca pe un novator periculos, ca pe un iluminat, care lua iluziunile sale ca pe atâtea revela iuni de sus?

Trebuie s m rturisim c aceasta este o opiniune singular care formeaz baza întregului sistem teologic al lui D. de Maistre. A identifica *pe un om* cu o societate al c rei caracter esen ial este *universalitatea*; a face din acest om îns i *religiunea*: nimeni înc nu cugetase la una ca aceasta. Editorii au dreptate când fac aceast m rturisire; curtea de Roma îns i, deprins cu atâtea stranii exagera iuni în privin a papei, fu pus în mirare de aceast opiniune. Însu i D. de Maistre o m rturise te. În 11 Decembrie 1820, el scria lui de Place: "La Roma, n-au în eles aceast oper (*du Pape*) la prima c ut tur de ochi; dar a doua citire mi-a fost cu totul favorabil . Ei s-au MIRAT foarte de acest NOU SISTEM, i anevoie în eleg cum se poate propune Romei *vederi noi* asupra papei. Cu toate acestea, trebuie s vin (ei) la aceasta. Se poate întâmpla ca a doua edi iune s fie dedicat papei; acest punct nu este înc decis[276]." i nici nu s-a decis. Romanii *Mira i de noul sistem i de noile vederi*, nu îndr znir s ia responsabilitatea aceptând o dedica iune oficial . Dar trebuiau s vin la acest nou *sistem*; noi îl vedem ast zi predicat ca adev rata doctrin catolic ; i curtea de Roma este atât de zeloas pentru dânsul, încât ea consider de eretici i schismatici pe cei ce- i permit de a-l lep da i de a-l combate. Steaua lui Bellarmin s-a întunecat; Mariana i Santarelli sunt eclipsa i. Marele teolog al cur ii de Roma este ast zi D. de Maistre; i noul s u sistem a înlocuit, nu numai vechea *doctrin catolic* , dar i ultramontanismul din secolul al XVI-lea.

Când a citit cineva cu aten iune c r ile ce au ridicat atât de sus pe D. de Maistre în spiritul *Romanilor*; când a controlat cita iunile sale, când a redus la justele lor propozi ii frazele sale umflate, când au judecat cu lini te declama iunile sale zv p iate, are dreptul de a se mira de succesele sale. Pentru noi, tonul de am r ciune i sume ie care-l distinge, dogmatismul s u, manierele sale hot râtoare, superbe i dispre uitoare, ra ionamentele sale bizare, toanele (capriciile) imagina iunii sale vagabonde, spiritul s u paradoxal i fantastic, în fine ignoran a sa de fapte i erorile sale calculate în cita iuni, ne-au dat cea mai s rac idee despre autorul c r ii *du Pape*. Noi nu-i contest m nici verva nici limpeziciunea stilului, nici oarecari idei juste, împr tiate ici colea în operele sale. Dar calit ile sale pot r scump ra pe defectele sale? Când trateaz cineva subiecte grave; când voie te s expun drepturile i raporturile papalit ii, oare tiin a i în elepciunea nu sunt necesare, i se pot ele înlocui prin sarcasme? Preciziunea nu are oare mai mult valoare decât aceast exagera iune canonizat (sfin it) de D. de Maistre sub numele de *minciuna oamenilor one ti*? Oamenii one ti nu mint nici prin exagera iune nici altminteri. Ei se in în adev r care este *unul*.

D. de Maistre avea un motiv puternic de a înnobila exagerarea, dar *verva* sa *despotic* , precum zice D. avva Lacordaire[277] nu va putea face s se primeasc acest paradox: c un om onest poate min i, numai aceasta s fie prin exagerare; cu toate acestea, D. de Maistre l-a pus în practic în toate operele sale, i mai ales în aceea pe care noi o vom combate. Exagerarea îi este

[276] Lettre iedite publiee par M. Cullombet. Lyon 1813.
[277] Lettre sur le sint-siege.

caracterul cel mai limpede desenat, cu orgoliul ce pare a fi inspirat pe autor de la prima pagin a c r ii sale *du Pape*.

Voie te cineva s tie pentru ce a întreprins el aceast oper ? Pentru c clerul nu avea b rbat destul de instruit pentru a o face. Clerul a fost decimat prin revolu iune, zice el[278], el este absorbit de lucr rile servirii; clerul cel nou n-a mo tenit tiin a celui vechi: “Cine tie dac , înainte de a se urca c tre patria sa, *Elizeu* i-a aruncat cojocul s u, i dac ve mântul sacru a putut fi luat de jos îndat ?” Fraza ar fi fost atât de frumoas când D. de Maistre n-ar fi dat o prob despre ignoran a sa în privin a istorisirilor biblice. Nu trebuie s fie cineva foarte înv at pentru ca s tie c Ilie fu care l s discipolului s u Elizeu cojocul s u cu spiritul s u profetic pe care (acest cojoc) îl simboliza. Dar noi vom da peste multe alte probe despre *tiin a* D. de Maistre. Deci dar pentru c D. de Maistre se credea mai înv at decât to i membrii clerului catolic se decise s publice cartea sa *du Pape* pentru a ap ra religiunea; cu toate acestea, Biserica Fran ei ca s nu vorbim decât de dânsa, singura care fu decimat în decursul revolu iunii, poseda înc în 1819 destui veterani de ai clerului vechi; corpul episcopal num ra teologi distin i; i, spre a nu cita decât unul, D. de la Luzerne putea tot atât de bine ca D. de Maistre, s apere Biserica contra inamicilor s i. Am putea numi un mare num r de membri de ai vechii Sorbone care erau înc în via în aceast epoc , i care nu erau atât de absorbi i de grijile ministerului (servirii) încât s nu poat pune tiin a lor teologic în serviciul Bisericii. Dar doctorii din Sorbona i vechii episcopi n-aveau destul geniu pentru ca s descopere *sistemul nou* al D. J. de Maistre; M. de la Luzerne ap ra cele patru articole din 1682, în loc de a face din papa *cre tinismul întreg* sau *religiunea vizibil* ; Biserica ar fi pierit dar dac Providen a n-ar fi inspirat pe D. de Maistre s se arunce în lupt cu *vederile sale cele noi*. D. de Maistre (singur) se d pe sine ca *inspirat*. C aceasta este ceva modest, dar contestabil, nimeni nu se va îndoi. El declar dar c , sub impulsiunea acestei inspira iuni, înainta, contra inamicilor religiunii pentru a proba: “c f r suveranul pontific nu este adev rat cre tinism, i c nici un om onest cre tin, desp r it de dânsul, nu va semna pe onoarea sa (dac are ceva tiin) o profesiune de credin cu claritate descris .”

Deci, dac nu este cineva unit cu papa, cu aceast unire descris de D. de Maistre în cartea sa, nu poate fi nici om onest nici cre tin, ci numai un ignorant i un sceptic. Ai s strigi poate c aceasta este ceva paradox, dar D. de Maistre decide c înv a ii *n-au dreptul s strige.* Deci, dup dânsul, tu e ti un ignorant dac conte ti propozi iea sa.

Cu riscul de a trece de ignorant, noi vom îndr zni s strig m c aceasta este paradox, i ne vom r zbuna asupra D. de Maistre cu singura r zbunare pe care dânsul o declar legitim , r zbunarea de *a ra iona contra dânsului i mai bine decât dânsul*.

Mai înainte de a intra în materie, D. J. de Maistre a g sit cu cale de a scrie câteva pagini emfatice asupra destinatelor cre tine ale Fran ei. Autorul ar fi f cut mai bine s compun cel pu in fraze frumoase i d dea mai mult

[278] Discours preliminaire.

dreptate b rba ilor ce au fost ale i de Dumnezeu pentru a între ine în Biserica Fran ei focul sacru al credin ei i al dragostei. Nimeni n-a insultat atât ca D. de Maistre gloriile Bisericii Fran ei. Credea dânsul c câteva pagini ale unui discurs preliminar l-ar putea sp la de injusti iile i de calomniile sale? S înregistr m cu toate acestea câteva linii din acest panegiric scris de un inamic: “Biserica gallican , zice el, mai c nu avu copil rie; ca s zic a a n scându-se, ea se afl cea dintâi dintre Bisericile na ionale i sprijinul cel mai ferm al unit ii… Ce era în Europa mai presus de aceast Biseric gallican care poseda tot ceea ce place lui Dumnezeu i tot ce captiveaz pe oameni: virtutea, tiin a, noble ea i opulen a?”

Cu toate acestea, dac este s credem pe D. J. de Maistre, doctrina Bisericii gallicane era mai rea decât toate ereziile; ea era principiul a toate schismele. Cum se face c cu aceasta ea va fi fost atât de mare i atât de glorioas ? D. de Maistre n-a luat seama c cu m rturisirile sale d dea o dezmin ire formal teoriilor sale. Dac dânsul i-ar fi publicat cartea pe când Biserica gallican era în splendoarea sa, ea n-ar fi avut destule tr znete pentru ca s -l loveasc . Crede oare cineva c ar fi putut dânsul formula înaintea vechii Biserici a Fran ei sau în Sorbona propozi ii ca acestea, ce le emite în plin panegiric al Bisericii gallicane:

“Cre tinismul se bazeaz cu totul pe suveranul pontif.”

“F r suveranul pontif, tot edificiul cre tinismului este minat, i nu mai a teapt , pentru a se d râma cu totul, decât dezvoltarea unor circumstan e.”

Nu tia D. de Maistre c aceast Biseric gallican , pe care o proclama, atât de savant i de virtuoas , ar fi spulberat asemenea propozi ii ca pe visele unui creier bolnav sau ca pe produsul unui geniu r uf c tor, în loc de a le considera ca pe ni te *fe e noi* date unei chestiuni teologice de un geniu *inspirat*?

Biserica gallican nu fu desigur absolut ortodox ; dar ea, mai bine decât celelalte Biserici occidentale, conservase principiile de opozi ie canonic la preten iile papale.

Întru aceea fu gloria sa, pân în zilele noastre unde o vedem mut i f r onoare în genunchi înaintea *Papei infailibil*.

La sfâr itul discursului s u preliminar, D. de Maistre se sile te s fac pe locutorii s i s cread c dânsul a lucrat foarte mult, i c este omul de cea mai bun credin ; ba chiar c este de o bun tate i de o polite e aleas c tre adversarii s i. “M m gulesc cu naivitate, zice el, c , din acest punct de vedere, orice cititor echitabil va judeca c sunt în regul .”

Noi nu suntem un cititor injust, i ne întreb m cum se face c un om capabil a lucrat atât de mult i a comis atâtea erori, nu numai dogmatice, dar istorice; cum se face c un b rbat de o atât de bun credin a trunchiat un num r atât de considerabil de texte, i atât de adesea a atribuit unor scriitori opiniuni pe care ei nu le aveau; cum se face în fine c un b rbat atât de politicos i de bun a c zut în atât de dese atacuri de epilepsie sau de mânie brutal discutând contra unor adversari a c ror tiin , virtute i chiar geniu cereau mai mult decât cuviin .

Noi voim bucuros s credem în lucr rile *herculane* ale D. J. de Maistre, în buna sa credin   i în polite ea sa; dar cu cât credem într-însele mai cu t rie, cu atât mai mult ne vedem încurca i pentru a r spunde la chestiunile ce am pus.

III.

D. de Maistre trateaz despre infailibilitate în primul capitol al c r ii sale *du Pape*.

Iat ideea ce o d despre dânsa:

"*Infailibilitatea*, în ordinea spiritual , i *suveranitatea*, în ordinea temporal , sunt dou cuvinte perfect sinonime. (p. 2.)

Când zicem c Biserica este infailibil , noi nu cerem pentru ea, este foarte esen ial de a o observa, *nici un privilegiu particular*; noi cerem numai ca ea s se bucure de dreptul comul tuturor suveranit ilor posibile, care toate lucreaz cu necesitate ca infailibile." (p. 2.)

Iat dou principii perfect clare: infailibilitatea Bisericii nu este de o alt natur decât suveranitatea într-un guvern mânt oarecare. Dac aceast suveranitate nu poate fi identificat cu infailibilitatea propriu-zis , va urma dintr-aceasta c nu este în Biseric nici o infailibilitate, dup D. J.de Maistre; dar, este facil de a demonstra c suveranitatea nu este infailibil .

În orice societate, trebuie o autoritate care s pronun e f r apel, fie în ordinea politic , fie în ordinea judiciar ; dar din aceea c ea pronun   f r apel urmeaz c ea nu se în eal ? Fiecare membru din societate trebuie, în interesul comun, *s se supun* autorit ii care pronun   f r apel, dar el nu datore te deciziunii ei o adeziune intim , ca i cum ea nu s-ar putea în ela. D. de Maistre n-a v zut aceast distinc iune fundamental ; pentru aceasta dânsul a stabilit o teorie ce nu rezist la cea mai simpl reflexiune.

"Suveranitatea are forme diferite, adaug D. de Maistre (p. 2); ea nu vorbe te la Constantinopol ca la Londra, dar când a vorbit de o parte i de alta, în felul s u, *billul* este f r apel ca i *fetfaul*." Adic c aceste acte, de i contradictorii, trebuie s fie primite ca emanând de la o autoritate infailibil .

Din aceea c *billul* în Anglia este f r apel ca *fetfaul* la Constantinopol, D. de Maistre conchide c amândou guvern mintele ce vorbesc prin aceste acte sunt infailibile; aceast infailibilitate este de aceea i natur cu aceea pe care dânsul o reclam pentru Biseric , pentru c nu voie te pentru ea nici un privilegiu particular. Acest straniu principiu este pur i simplu absurd. Într-adev r, un *bill* din Anglia, un *fetfa* din Constantinopol i o *bull* din Roma, date asupra aceleia i chestiuni religioase, vor fi cu necesitate contradictorii; anglicanul i mahomedanul nu se vor acorda nicicum între dân ii, i amândoi vor contrazice pe papa. Sau c adev rul nu exist   i nu este decât un cuvânt, sau c trebuie a m rturisi c ori unul ori altul dintre actele contradictorii va putea s fie fals. De i fals, el se va fi dat de un guvern *absolut, i prin*

urmare infailibil dup D. de Maistre. Dac fiecare din aceste guverne este infailibil, nici unul nu se în eal , i cu toate acestea actele lor sunt contradictorii, i dou din trei cel pu in vor fi false: iat dar dou infailibilit i din trei care se în eal . Dac Biserica nu are *privilegiu particular*, ea nu este mai infailibil decât cutare sau cutare guvern mânt temporal; actele sale nu cer decât o supunere curat exterioar i de ordine public , i nu o adeziune interioar , ce nu poate fi acordat decât numai la ceea ce este cu necesitate *în veritate*. Infailibilitatea adev rat , a a precum teologii o reclam pentru Biseric , nu exist i nu este decât o himer ; promisiunile f cute Bisericii de Iisus Hristos sunt de arte; toat tradi ia catolic s-a în elat v zând în aceste promisiuni acest *privilegiu particular* negat de D. J. de Maistre.

Nu numai c principiul fundamental al D. J.de Maistre distruge radical îns i ideea de infailibilitate; dar el este nega iea adev rului. Inteligen a nu poate admite decât ceea ce este conform cu adev rul; dac este obligat de a se supune unei autorit i pentru c ea este suveran , i nu pentru c înva dup adev r, aceast inteligen nu mai exist ; omul nu mai este o fiin ra ionabil cu un animal ce trebuie s se poarte de baston; orice ra ionament, orice obiec iune este o revolt . Dreptul este în mâna celui mai forte: omul trebuie s - i înveleasc ochii inteligen ei sale i s se târasc sub suveranitate, f r a se preocupa dac autoritatea ce-i comand este sau nu în veritate.

Suveranitatea i *infailibilitatea* fiind perfect sinonime, cea dintâi este infailibil în domeniul s u, cu acela i titlu cu care este cea de a doua în cel spiritual; i aceasta din urm nu are nici mai mult nici mai pu in, în cercul religios, decât cea dintâi în cercul politic. Bulla pontifical i fetfaul Marelui Seniore sunt *perfect* identice. Dar dac bilul din Anglia i fetfaul din Constantinopol sunt infailibile cu acela i titlu ca o defini iune în Biseric , cu ce drept se imput anglicanului anglicanismul s u, turcului mahomedanismul s u? Dac suveranitatea i infailibilitatea sunt dou cuvinte sinonime, împ ratul Chinei este tot atât de infailibil ca i un sinod ecumenic. Chinezul care va apela contra sentin ei suveranului s u va fi eretic cu acela i titlu ca i un catolic care s-ar împotrivi autorit ii Bisericii. Dac orice guvern mânt este *absolut*, i prin urmare infailibil, dup cum o sus ine D. de Maistre (p. 2), va trebui cineva s i se supun , chiar când el ar face legi nedrepte, i imorale; sau mai bine orice el va comanda nu va putea fi decât *bine* i *adev rat*, pentru c va trebui s i te supui. Suveranitatea sau infailibilitatea sunt care *fac* i *morala* ca i *veritatea.*

D. J.de Maistre acord cu liberalitate infailibilitatea tribunalelor civile ca i guvern mintelor. (p. 3.) “Trebuie, zice dânsul, s venim, în ordinea judiciar , la o putere care judec i nu este judecat .” Totdeauna acela i ra ionament: trebuie s fie un tribunal suprem a c rui sentin , pentru binele societ ii, trebuie s fie f r apel; deci acest tribunal este infailibil. Ce str in abera iune!

Încape în capul cuiva c un om de bun sim s poat trage aceast consecin dintr-un asemenea principiu? Orice tribunal suprem, orice suveran tiu perfect ei în i i c pot *gre i*; c pot judeca sau decide în afar de adev r; c nu datore te cineva sentin ei lor decât *supunere*, pentru binele comun, i nu

adeziune intim . Dar D. de Maistre îi face *infailibili* în toat puterea cuvântului, f r a lua seama c fiind atât de darnic de infailibilitate, dânsul o distruge, i în acela i timp toat morala i tot adev rul.

Va întreba poate cineva pe ce probe, pe ce demonstra iune i-a întemeiat D. de Maistre teoria sa. Acest eminent scriitor nu- i d osteneala nici de a demonstra nici de a proba; el afirm i în elege c o s -l cread cineva pe cuvântul s u de om de Stat. F r îndoial geniul s u *suveran* era de asemenea *infailibil*. El stabile te dar în dou pagini *axiomele* sale, i trece la o alt chestiune.

“Nu este vorba, zice el (p. 4), decât de a ti unde este suveranitatea în Biseric ; c ci de îndat ce ea va fi recunoscut , nu va mai fi permis cuiva de a apela contra deciziunilor sale. Dar, Biserica este o monarhie; to i scriitorii catolici sunt întru aceasta de acord; revolta ii din secolul al XVI-lea atribuir singuri *Bisericii* suveranitatea. Poporul nu este nimic în Biseric (p. 5); este de prisos de a vorbi despre aristocra ie (p. 7); Biserica dar este o monarhie absolut . Forma monarhic o dat stabilit , infailibilitatea nu mai este decât o consecin necesar a *suprema iei*. Aceast suprema ie apar ine papei. (p. 8) Prin urmare, apelul contra unei sentin e a papei este nelegitim, c ci el ar nimici suprema ia, i prin aceea chiar infailibilitatea i *unitatea*.”

D. de Maistre înainteaz prin toate aceste aser iuni cu o repeziciune ce nu-i las timpul de a proba: el nu poate crede c va îndr zni cineva s -l contrazic . *Noul* s u *sistem* îi apare atât de forte încât nu- i d osteneala de a-l sprijini: el afirm ; i, dup câteva pagini de afirma ii, se apuc a- i admira opera i a spune c Bossuet i Fleury *au periclitat ideea de infailibilitate pân încât s-a permis bunului sim laic de a surâde citindu-i.* (P. 11.)

Îndr zneala (l’outrecuidance) D-lui de Maistre a produs asupra noastr acela i efect. El opune lui Fleury pe un scriitor protestant, Moscheim, i se mir ca un gallican s -l aib de contradictoriu; este mai straniu de a vedea pe un ultramontan sprijinindu-se pe autoritatea protestantului; pentru ce Fleury s-ar acorda cu Moscheim, pentru c Fleury era catolic?

D. de Maistre însu i a *primejduit* pasabil *ideea de infailibilitate*, pentru c o distruge cu adev rul i inteligen a. S vedem dac a în eles mai bine ideea de Biseric .

“To i scriitorii catolici, zice dânsul, au afirmat c Biserica este o monarhie.” El citeaz în sprijinul acestei opiniuni pe Duval i Bellarmin, adic pe doi ultramontani. Dar ace ti scriitori, cu tot sistemul lor eronat, sus ineau c aceast monarhie era temperat de aristocra ie (p. 4), ceea ce face *pe bunul sim laic* al D-lui de Maistre *ca s surâd* . N-avea pentru ce (s surâd) cu toate acestea, i noi vom îndr zni a crede c to i teologii latini, care, în general, s-au servit de aceste expresii, tiau ce voiau s zic , i în elegeau tot atât de bine natura Bisericii lui Iisus Hristos ca i *omul de Stat* savoyard. Mai bine s-ar fi f cut de nu s-ar fi comparat regimul stabilit de Iisus Hristos în Biserica sa cu diversele forme de guvern minte temporale; în ideea lui Iisus Hristos, autoritatea, în Biseric , nu este de aceea i natur cu puterea temporal . Biserica este o p storie; credincio ii sunt oi, i efii, *p stori* care o conduc sub

direc iunea P storului etern. Biserica este o vie care- i trage sucul s u din Iisus Hristos, care-i este trunchiul (buciumul, trupina) ei, i credincio ii i p storii, ml di ele. Biserica este o familie; într-însa nu se afl decât fra i: numele de înv tor într-însa este condamnat. Iat Biserica în ideea lui Iisus Hristos. Dar s admitem cuvântul de monarhie, i s intr m în ideea teologilor latini care au crezut c trebuie s se serveasc de dânsul. Ei admit acest cuvânt aproape to i, dar nu-i dau acela i în eles. Ultramontanii în eleg printr-însul c Biserica are un ef unic i absolut, a c rui autoritate nu este temperat decât în circumstan e excep ionale de o aristocra ie spiritual ce este episcopatul; gallicanii în eleg în genere prin cuvântul monarhie o *autoritate una*, dup puterea cuvântului grec. Aceast autoritate rezid în episcopat, având în capul s u, obi nuit vorbind, pe eful s u, care este papa. Acest titlu de ef (*capul*) nu d papei o autoritate independent de *corpul* episcopal; el are o suprema ie de onoare i de jurisdic iune, dar nu este decât *primus inter pares*, primul între episcopi investi i cu acela i sacerdo iu, participând la aceea i autoritate i nef când decât un corp. D. J. de Maistre s-a în elat dar afirmând într-un mod general c to i teologii au proclamat Biserica *o monarhie*; nici unul n-a legat de acest nume în elesul ce dânsul îi d , i singur m rturise te indirect c dânsul nu se une te nici chiar cu Duval i cu Bellarmin. Ace ti teologi au inut cont de episcopat, sau de aristocra ia ecleziastic , de i nu îi acord autoritatea ce i-o recunoscur gallicanii. D. J. de Maistre g se te c e de prisos de a vorbi despre aceasta. Aceasta era într-adev r jignitor pentru stabilirea *noului* s u *sistem*. Dac *oamenii de Stat*, dup cum cu emfaz zice D. de Maistre, aprob doctrina sa asupra guvern mântului Bisericii, teologii nu pot decât s o lepede ca contrar doctrinei lui Iisus Hristos, i distructiv a toat ideea s n toas despre natura guvern mântului în Biseric .

D. de Maistre nu voie te ca suveranitatea s se fi dat *Bisericii*, adic universalit ii p storilor i credincio ilor; declam , cu aceast ocaziune, contra ideii republicane în general, precum i în aplica iunea ei la Biseric . S l s m la o parte politica i s constat m numai c dânsul nici m car n-a întrev zut distinc iunea fundamental ce exist între autoritate privit din punctul de vedere al dogmei, i autoritatea guvernamental i legislativ ; aceasta din urm a fost încredin at corpului episcopal, to i catolicii întru aceasta sunt de acord. Episcopii sunt efii, guvernatorii, sau, pentru a ne servi de un termen mai cre tin, p storii Bisericii; dar dogma a fost încredin at Bisericii întregi, i episcopii numai cu titlul de *organe ale Bisericii* pot pronun a asupra unei chestiuni doctrinare. Dogma est un *depozit divin* încredin at societ ii universale sau catolice a cre tinilor; nu este, cu privire la dogm , decât o *declara iune* a se formula, i nu o credin nou *a se impune*. A declara ceea ce s-a crezut sau admis ca f când parte din lucrurile credin ei, *totdeauna, pretutindeni* i *de c tre to i*, iat rolul episcopal. Se vede dac poporul sau societatea cre tin nu trebuie s fie socotit întru nimica, dup cum o pretinde D. de Maistre; dac *aristocra ia religioas* sau episcopatul nu merit o men iune; dac papa este *toat religiunea, tot cre tinismul.*

Adev rul catolic i istoric voie te ca s afirme cineva cu totul din contra.

La sfâr itul capitolului s u despre infailibilitate, D. de Maistre pretinde c trebuie admis numai o singur infailibilitate, a papei, c ci altfel va trebui s avem atâtea câ i patriarhi, regi i autorit i vor fi, în afar de dânsul, i va deveni imposibil orice guvern mânt, orice unitate, în Biseric .

D. de Maistre uit cu chipul acesta, la sfâr itul capitolului s u axioma sa de la început. De vreme ce identific *suveranitatea* i *infailibilitatea*, pentru ce afirm el c , dac nu se prime te infailibilitatea papal , va c dea cineva, din infailibilitate în infailibilitate pretins , pân ce va nega aceast prerogativ ? De vreme ce infailibilitatea i suveranitatea sunt dou lucruri cu totul sinonime, pentru ce se teme D. de Maistre c se declar suveranii infailibili? Ei sunt infailibili, în vreme ce sunt suverani. Sunt atâtea infailibilit i câte suveranit i. *Omul* nostru *de Stat* singur se contrazice dar temându-se c va disp rea infailibilitatea, dac nu ar acorda-o cineva numai papei. El ar putea dori ca papa s fie singur suveran i prin urmare singur infailibil; dar, dup ce i-a pus primul s u principiu, nu mai putea ra iona precum a f cut-o. *Bunul* s u *sim laic*, care-l f cea s surâd când citea pe Bossuet, îl va fi f cut, desigur, s nesocoteasc   i logica.

Un om *providen ial i inspirat* are probabil multe drepturi. Dar noi, simplu muritor, noi credem c trebuie s respect m logica i chiar s fim serios când citim pe Bossuet; pentru aceasta ne permitem de a crede c D. de Maistre pe atât de r u a ra ionat pe cât de r u a cugetat.

Ceea ce face mai ales pe D. de Maistre s surâd , este c Bossuet zicea *serios c doctrina infailibilit ii nu a început decât de la sinodul din Floren a*, i c Fleury a numit pe dominicanul Cajetanu ca autor al acestei doctrine. (p.11 i 12) D. de Maistre nu în elege cum *ni te b rba i, de altminteri atât de distin i,* dar care au scris astfel încât i-au f cut *bunul s u sim laic s surâd* , "au putut s confunde dou idei atât de diferite ca acelea de *a crede* i de *a sus ine o DOGM* ." D. de Maistre admite dar implicit c nu *se sus inea dogma* infailibilit ii papale înainte de sinodul de la Floren a, ci *se credea.* Pe urm el explic c credin a este *o credin   din dragoste* ce *nu are trebuin   de a se întoarce c tre sine îns i* i a se *întreba pentru ce crede*. O CREDIN   care CREDE! Acesta este un u or pleonasm, dar s trecem înainte; de ar sta cineva s releveze inexactit ile de detaliu din operele D-lui J. de Maistre, ar trebui s se opreasc la fiecare rând. Credin a nu ra ioneaz dar, dup D. de Maistre; crede cineva f r a avea trebuin   de a ti pentru ce; "îndoiala este care na te c r ile." Atunci, apostolii i evangheli tii de aceea au scris Noul Testament pentru c *se îndoiau* despre misiunea divin a lui Iisus Hristos; dac P rin ii Bisericii au scris nenum rabilele lor opere de controvers , au f cut-o pentru c se îndoiau despre adev rurile ce sus ineau contra ereticilor; dac apologi tii i teologii au scris pentru a proba adev rul religiunii, aceasta a provenit tot din aceea cum c ei *se îndoiau despre dânsul*. Biserica catolic se glorific cu milioanele de c r i pentru care toate secolele i-au f cut omagii; dar D. J. de Maistre declar c îndoiala este care le-a dat na tere.

Ale D-lui J. de Maistre fac f r îndoial excep iune, i sunt un produs al credin ei. Noi (una ca aceasta) voios o credem, acceptând cu toate acestea sensul pe care însu i D. de Maistre îl d acestui cuvânt: o credin   ce nu este rezonat , al c rei motiv este necunoscut, este o credin   oarb ; cel ce crede a a, nu tie dac - i d adeziunea sa adev rului sau erorii; despre aceasta el nu se preocup ; el nu crede *din ra iune*, ci *din iubire* (dac cu toate acestea poate cineva iubi aceea ce nu cunoa te); credin a sa este fanatism, pasiune oarb ; iat credin a D. de Maistre, credin a care i-a produs cartea sa, suntem despre aceasta intim convins; dar, în adev r, nou ne place mai bine *îndoiala* care a produs c r ile P rin ilor Bisericii, decât credin a D. J. de Maistre.

Ideea ce *omul de Stat* savoyard o d despre credin   este tot atât de fals cât i aceea care a emis-o, în primul s u capitol, despre infailibilitate i despre Biseric . Dup aceast excursiune, el revine la subiectul s u i pretinde c infailibilitatea papal era *crezut* din toat antichitatea i c se începu numai *a se argumenta* asupra acestui punct la epoca indicat de Bossuet i Fleury. Pentru ca s sus in aceast opiniune, D. J. de Maistre *cere iertare umbrei ilustre a lui Bossuet*; are dreptate de a lua aceast precau iune oratorie, c ci umbra lui Bossuet, dac ar fi putut da vreo importan   *omului* nostru *de Stat*, ar fi tres rit auzindu-l c sus ine dou erezii deodat , cu o îndr zneal ce merge pân la ridicol: o erezie doctrinar   i o erezie istoric : o erezie doctrinar întrucât el ia drept *o dogm* crezut din toat antichitatea, un sistem care n-a devenit o dogm în Biserica roman decât de la ultimul sinod din Vatican; care nu era prin urmare dogm în momentul în care el scria.

Erezia sa istoric consist întru aceea c el pretinde c se începu numai a se discuta *dogma sa* la epoca sinodului din Floren a. Dac D. de Maistre ar fi studiat istoria ecleziastic , ar fi tiut c infailibilitatea nu era *nici crezut nici discutat* înainte de aceast epoc , i c epoca discu iunii sale este aceea a na terii sale. Superioritatea sinodului sau a episcopatului era atunci decretat , f r nici o opozi ie ca credin   permanent a Bisericii; i se suia pe scaunul Romei un pap care comb tea, în scrierile sale teologice, ca *pe o inovare opiniunea* infailibilit ii papale pe care începeau s   o sus in *unii teologi*.

IV.

În capitolele sale al doilea i al treilea, D. J. de Maistre trateaz despre sinoade. Scopul s u este de a face s li se vad nulitatea i imposibilitatea.

"O autoritate periodic   i intermitent , zice el, este o contradic iune în termeni; dar, sinoadele fiind puteri intermitente, guvern mântul Bisericii nu le-ar putea apar ine. Deci în zadar ar recurge cineva la dânsele pentru a salva unitatea i a men ine tribunalul vizibil. Ceva mai mult, sinoadele nu decid nimic f r apel, afar de sinoadele universale; dar, acestea din urm au atât de mari

inconveniente încât *n-au putut intra* în vederile Providen ei de a le încredin a guvern mântului Bisericii." (p. 16 i 17)

Aceste observa iuni sunt afar de toat îndoiala dup D. de Maistre: este imposibil ca Providen a s fi avut alte cugete decât dânsul; i a a ilustrul scriitor nu- i d osteneala de a demonstra aceea ce afirm .

Dup ce i-a pus axiomele, trateaz chestiunea sinoadelor sub punctul s u de vedere istoric.

El afirm mai întâi c era mai facil de a întruni sinoade ecumenice în secolele primare decât în zilele noastre. Pentru ce? Pentru c împ ra ii aveau atotputin a i puteau s convoace un num r considerabil de episcopi; în vreme ce ast zi suveranitatea este îmbuc t it (hachee), i universul m rit prin descoperirea Americii. D. de Maistre socote te c ar trebui cinci sau ase ani pentru a constata legalmente convocarea.

Cel din urm sinod din Vatican i-a luat sarcina de a combate pe marele om de Stat al romanismului.

Scriitorul *providen ial* nu era profet; el nu întrev zuse nici drumurile de fier, nici luntrele cu vapor (vapoarele), nici telegraful electric. tiin a modern a f cut comunica iunile ceva mai prompte decât nu erau în timpul D-lui de Maistre, i ne place a crede c ast zi ar fi mai lesne de a convoca un sinod general decât sub împ ra ii romani. Chiar în timpul D-lui de Maistre, lucrul ar fi fost mai lesne, i el nu a putut sus ine contrariul decât din cauza spiritului s u prea mult aplecat c tre paradox. Nu pare c el a cunoscut constitu ia imperiului roman; el nu i-a dat seama mai ales de imensele dificult i fizice peste care aveau s treac episcopii pentru a se duce la sinoade, i pe care nu le puteau aplana împ ra ii, cu toat puterea lor. S-a deprins cineva prea mult de a considera imperiul roman ca cuprinzând lumea întreag . Imense regiuni nu-i apar ineau cu nici un titlu, i, în aceste regiuni, Evanghelia p trunsese în urma apostolilor, care l saser într-însele succesori. În însu i imperiul, câte provincii nu recuno teau pe împ ra i decât ca pe ni te suzerani f r putere direct , mai ales de la Constantin, sub a c rui domnie avu loc primul sinod ecumenic! Este de observat c aceste sinoade se inur la epoca decaden ei imperiului, când suveranitatea nu exista în realitate, i când leg turile cele mai necesare se rupseser între diversele p r i ale imperiului.

Plecând de la data sa de cinci sau ase ani pentru convocare, conchide c dac se va gândi cineva vreodat s adune un sinod general, el va fi reprezentativ. "Reuniunea tuturor episcopilor, zice el (p. 18), fiind moralmente, fizice te i geografice te imposibil , pentru ce n-ar deputa la statele generale (nobilimea, clerul i starea de mijloc) ale monarhiei fiecare provincie catolic ?" Fiind pus principiul suveranit ii i infailibilit ii papale, D. de Maistre ar fi fost mai consecvent dac ar fi prezentat astfel chestiunea: papa fiind suveran i infailibil, sentin ele sale fiind f r apel, ce mai trebuiesc sinoade? Ce mai trebuiesc statele generale? Ca cei ce nu cred în aceast infailibilitate i pun autoritatea în episcopat, s reclame, o în elegem; dar sinodul este o superfluitate de îndat ce Biserica are un suveran absolut al c rei cuvânt este un ecou al cerului.

S nu mai revenim asupra imposibilit ii *fizice, morale* i *geografice* a omului nostru de Stat? Ast zi când tiin a a distrus aceast întreit imposibilitate, am avea dreptul de a întreba: pentru ce to i episcopii nu s-ar aduna, în loc de a trimite deputa i la adun rile pe care marele nostru scriitor le nume te atât de singular staturile generale, i c rora noi le vom ine numele respectabile de sinoade?

D. de Maistre putea cu atât mai bine s   tearg dintr-o tr s tur de condei *staturile sale generale* cu cât zice, cu acea siguran   ce ade atât de bine unui geniu ca al s u, unui geniu inventator *al unui nou sistem* asupra autorit ii pontificale: "Eu nu pretind s pun în cea mai mic îndoial infailibilitatea unui sinod general; zic numai c acest înalt privilegiu, el nu-l are decât de la eful s u, c ruia s-au f cut promisiunile." (p. 19.) Astfel D. de Maistre nu ezit câtu i de pu in. Pentru ce într-adev r s ezite? Mai bine vine s afirme; ceea ce nu cost nimic când se dispenseaz cineva de a proba. "Noi tim bine, adaug D. de Maistre, c *por ile iadului nu vor birui Biserica*; dar pentru ce? Din cauza lui *Petru* pe care ea este întemeiat ." Cine a spus aceasta D-lui conte? Dar dac cea mai mare parte dintre sfin ii P rin i vor fi în eles altfel decât el pasajul din Evanghelie la care face aluziune, cum va r mâne cu ra ionamentul s u? Dac *piatra* fundamental a Bisericii ar fi Iisus Hristos i nu sfântul Petru, cum va r mâne cu baza prerogativelor pe care el o acord cu atâta liberalitate papei? "Lua i-i aceast temelie (pe Petru), zice D. de Maistre, cum oare va mai fi ea (Biserica) infailibil , pentru c ea nu mai exist ? Trebuie *a fi*, dac nu m în el, pentru *a fi ceva*." D. conte nu se în ela în privin a acestui din urm punct; dar dac temelia Bisericii va fi Iisus Hristos, ea va putea exista f r de Petru; i proba c poate exista f r de Petru, sau f r de papa, este c ea a existat într-adev r a a în mai multe epoci.

Unde era papa în decursul primelor opt secole ale Bisericii?

Unde era papa în timpul marii schisme de Occident? *Papa dubius, papa nullus*, toat lumea convine despre aceasta. Oare atunci n-a existat Biserica latin ? Nu exist ea când domnii cardinali dezbat în conclave, luni întregi, mai înainte de a se în elege pentru alegerea unui pap ? Dac Biserica *exist* f r pap , poate cineva privi ca ceva destul de probabil c ea *poate* exista f r el; i dac papa este cel dintâi dintre episcopii s i, nu-l poate cineva, f r a nega istoria i a c dea într-o eroare evident , s -l pun ca condi ie *sine qua non* a existen ei sale.

D. de Maistre sus ine "c nici o promisiune nu s-a f cut Bisericii separat de eful ei." O credem, c ci eful ei este Iisus Hristos, i Sfântul Duh i s-a dat de Iisus Hristos pentru a o dirija; numai eful dup cum îl în elege D. de Maistre nu exist decât în creierul s u sau în al adep ilor s i, i el niciodat n-a f cut parte din Biserica a a precum a fost constituit ea de Iisus Hristos.

Iat dar la ce se reduce sistemul D-lui de Maistre asupra sinoadelor: ele sunt imposibile ast zi, ele nu sunt infailibile decât prin papa, i ra iunea acestei din urm axiome este c promisiunile de infailibilitate nu i s-au f cut decât lui. Dac întru aceasta este s credem D-lui de Maistre, nu g se te cineva

nimic în Scriptur în favoarea Bisericii separat de papa: totul se raporteaz la papa.

Aceast aser iune este opusul adev rului[279].

S continu m de a examina afirma iile sale relativ de sinoade.

Sunt ele mai presus de papa, sau papa mai presus de ele? Aceast chestiune, r spunde D. de Maistre este de un *imens ridicol* (p. 20). Aceasta este *ceea ce se nume te în engleze te un nonsens.*

Astfel, to i teologii catolici care au dezb tut aceast chestiune, sunt ni te imbecili, dup D. de Maistre.

Sinoadele generale au imense inconveniente (p. 21) i primele secole ale Bisericii au abuzat de dânsele (p. 22). Dac necredincio ii atac sinoadele, ce ne pas ? *Nimic (decât aceasta) nu este mai indiferent pentru Biserica catolic , care nici nu trebuie nici nu poate fi guvernat de sinoade*. (p. 22) Episcopii din primele secole erau obi nui i cu sinoadele, de acolo men iunea ce o fac despre dânsele adesea în scrisorile lor. Dar *dac ei ar fi v zut alte timpuri, dac ar fi reflectat asupra dimensiunilor globului, dac ar fi prev zut ceea ce era s se întâmple o dat în lume,* degrab i-ar fi schimbat opiniunea.

Dac   i D. de Maistre, *ar fi v zut* alte timpuri, dac *ar fi reflectat* la raporturile aproape instantanee ce aveau s se stabileasc de la un cap t pân la altul al globului, dac *ar fi prev zut* ceea ce trebuia s se întâmple nu peste secole, ci numai peste câ iva ani în urma lui, nu s-ar fi f cut *atât de mult* de râs de a ra iona dup cum a ra ionat. Episcopii din primele secole ar fi ra ionat, la rândul lor, în secolul al XIX-lea, dup cum ra ionau în timpurile primare ale cre tinismului, pentru c ei nu ra ionau dup împrejur ri, ci dup adev rata doctrin catolic . D. de Maistre are cu adev rat o metod comod pentru a sc pa de episcopii i de scriitorii secolelor primare: ei ar fi vorbit într-alt fel dac ar fi tr it în timpul nostru. Un atare principiu nu distruge el radical tradi ia catolic întreag ? Drept vorbind, D. de Maistre nu putea s   in la dânsa: ce-i trebuie cuiva tradi ia, dac papa este interpretul infailibil al lui Dumnezeu? S ardem dar Sfânta Scriptur   i toate scrierile P rin ilor Bisericii. *Îndoiala este* care a dat na tere c r ilor. S credem orbe te în cuvântul papei; suntem cu chipul acesta dispensa i de orice cercetare, de orice inteligen , de orice ra iune, de orice tiin . Credin a nu ra ioneaz ; D. de Maistre ne-a spus-o: ea este bazat pe cuvântul papei infailibil, D. de Maistre o repet necurmat. Singur îndoiala produce c r ile, aceasta este una din axiomele sale. A adar Omar fu omul cel mai logic. Dup exemplul s u, s ardem bibliotecile i s adormim sub aripa papei, accentele cygnului din Savoia, care singur a f cut c r i pe care nu le-a inspirat nicicum îndoiala.

Relativ de convocarea sinoadelor, D. de Maistre citeaz pe Fleury f r a-l în elege. Noi nu voim s credem c el a lucrat astfel cu reflexiune. Fleury, considerând chestiunea *de fapt* afirm cu dreptate c singuri împ ra ii chemau pe episcopi la sinoadele generale, i c numai ei puteau face aceasta din cauza

[279] S se vad în *Papalitatea schismatic* a noastr discu iea textelor Scripturii, invocate de latini, i pe care noi le-am explicat dup P rin ii Bisericii într-un sens opus papalit ii.

puterii lor, care se întindea peste o mare parte din provinciile în care Bisericile erau situate. Înv atul istoric nu inten ioneaz s vorbeasc despre convocarea canonic , ci numai despre cea *material* , dac ne putem exprima astfel. D. de Maistre nu l-a în eles i-l trateaz de un *flecar de ert* care *a abuzat de istorie* (p. 25.). Aceasta este o impertinen ce nu poate atinge pe unul dintre cei mai înv a i i dintre cei mai judicio i istorici ce au existat. D. de Maistre cu atât mai pu in putea s i-o permit , cu cât el însu i nu tie nici un cuvânt de istorie ecleziastic ori de teologie. Am v zut deja probe despre aceasta. Vom mai întâlni înc i altele.

G sim una numaidecât (p. 26.). Ilustrul autor nu voie te nici s se presupun m car, c un sinod ar putea fi în contradic iune cu papa. “Aceasta este o propozi ie, zice el cu acea polite e aleas cu care s-a l udat, o propozi ie c reia i se face toat onoarea posibil dac va fi considerat numai de extravagant .”

Astfel, teologi latini mari i mici care a i tratat aceast chestiune, sau pe care ea v preocup , voi sunte i ni te neghiobi, pe credin a D-lui de Maistre. Însu i Bellarmin este un prost, dup omul de Stat Savoyard, c ci el a presupus c un pap ar putea fi eretic i c , în acest caz, ar putea fi judecat de un sinod. Un sinod care s judece un pap ! i Bellarmin care presupune c una ca aceasta s-ar putea întâmpla! D. de Maistre trebuia, dup cum se vede, s se exprime într-un mod energic pentru a caracteriza asemenea propozi ii. Cei ce- i presupun c un pap ar putea fi eretic sunt foarte ridicoli i foarte culpabili (p. 28.). În decurs de optsprezece secole, nu s-a v zut un singur pap s cad în eroare. D. de Maistre este foarte afirmativ asupra acestui punct. Vom avea ocaziunea de a-i proba mai târziu c se poate ar ta un mare num r care au fost eretici, i i se va proba aceasta prin m rturia a în i i papilor. Cu acea ocaziune tiin a sa istoric va fi expus în toat splendoarea sa.

Numai papa, dup D. de Maistre, are dreptul de a convoca un sinod general; dac o dat convocat, el voie te s -l dizolve, nu are decât s zic : *Eu nu mai sunt.* i iat c sinodul devine deodat conciliabul i f r putere. D. de Maistre atribuie gallicanilor aceste dou principii, apoi adaug cu naivitate “c *el n-a în eles niciodat pe francezi*, când afirm c decretele unui sinod general au putere de lege independent de acceptarea sau confirmarea suveranului pontif.”

Dac el ar fi studiat actele sinoadelor generale, dac ar fi citit numai de-a în fuga istoria marii schisme din Occident, ar fi v zut mai clar în aceast chestiune. De i *providen ial*, un geniu ca al s u nu inventeaz *faptele*; el nu poate afla decât *sisteme noi*; dar, sistemele noi, în teologie, n-au adev rul de partea lor. Dac D. de Maistre ar fi cunoscut mai bine pe scriitorii gallicani, ar fi v zut într-în ii altceva decât *ni te icanatori* (p. 28), de ar fi fost mai teolog, nu i-ar fi g sit insuportabili (ibid.) i n-ar fi scris aceast fraz ridicol : “Cu toate sinoadele i *în virtutea* chiar a sinoadelor, f r MONARHIA ROMAN , Biserica nu mai este.” F r *monarhia* roman ! Trebuie s fie cineva D. de Maistre pentru ca s - i permit asemenea îndr zneli; pentru ca s fac

presupuneri himerice i pentru ca s le explice apoi cu ajutorul *analogiilor trase din puterea temporal* .

Noi nu-l vom urm ri pe t râmul politic. Vom zice numai c *analogiile* sale sunt pe atât de contestabile pe cât i principiile sale, care principii sunt ast zi cu respect puse la o parte printre lucrurile antice i curioase, în cabinele *amatorilor*. Dac principiile sale stau astfel, analogiile ce trage dintr-însele vor putea foarte bine s aib aceea i soart .

De i trecem repede peste capitolul *Analogiilor trase din puterea temporal* , totu i nu va fi nefolositor de a observa c D. de Maistre pune *monarhia absolut* ca tipul politic perfect i pe acest model voie te el s -l imite întocmai Biserica lui Iisus Hristos. Monarhia absolut este pentru dânsul o axiom pe care nu o discut . El trage dintr-însa toate consecin ele posibile, pe care le aplic Bisericii, i d aceasta ca pe o demonstra iune. Nega i axioma, lua i modelul vostru politic, aiurea, dup cum întru aceasta ave i dreptul, ce-i devine demonstra iunea? Tot ce zice D. de Maistre se reduce pur i simplu la aceast propozi ie: Biserica este conform cu monarhia absolut , pentru c monarhia absolut este monarhia pe care Iisus Hristos a stabilit-o în Biserica sa. Autorul nostru se învârte te de sute de ori în jurul acestei propozi ii; îngr m de te la cuvinte, dar *nu probeaz* nici c monarhia absolut ar fi arhetipul politic, nici c Iisus Hristos ar fi consacrat-o în Biserica sa. El afirm numai aceste dou lucruri. Afirma iea nu este de ajuns în lucruri a a de grave.

D. de Maistre presupune c sinoadele sunt absolut identice cu statele generale; apoi ia statele generale în Fran a, în Anglia; trece în revist ordonan ele de Blois, de Moulins i de Orleans; legile marinei, ale apelor i ale p durilor etc.; trage din toate acestea *analogii* ce nu sunt juste decât dac admite cineva toate ideile i aprecierile sale; i crede c a satisf cut lumea cu plenitudine în privin a tuturor dificult ilor.

Nu s-ar p rea mai ra ionabil de a nu aplica nicicum Bisericii formele variabile ale guvern mintelor omene ti, i mai ales de a nu conchide, dup cum a f cut pân la dezgust D. de Maistre de la temporal la spiritual? Acesta este un paralogism de care i cei mai slabi logici se pot ap ra.

În deluviul de fraze cu care ne cople e te D. de Maistre, pentru a face iluziune asupra sl biciunii argument rii sale, noi lu m din treac t câteva, ca acestea: "Un sinod general *adev rul vorbind* este riguros imposibil." (p. 33.) Atunci, nu a fost sinod general adev rat *adev r vorbind* de la începutul cre tinismului; atunci papa sfântul Grigore Cel Mare nu tia ce zicea când afirma c el respecta cele dintâi patru sinoade ecumenice ca pe cele patru Evanghelii; atunci to i istoricii eclezFiastici i erudi ii care au compilat cu tiin canoanele sinoadelor au fost ni te apuca i de ame eal , când au crezut c v d în analele Bisericii mari adun ri decorate cu titlu august de sinoade ecumenice.

Dar pentru ce g se te D. de Maistre sinodul ecumenic imposibil? Pentru cuvântul pe care deja l-a dat mai sus: *dimensiunea globului terestru*. El inea la aceasta precum se vede.

Iat o alt propozi ie luat din zbor din capitolul ce examin m (p. 33).

“*A fi i eu dasc l* de a vorbi despre sinoade tot atât de defavorabil pe cât a vorbit despre dânsele sfântul Grigorie de Nazianz.”

Nu: de Maistre, cu tot titlul s u de om de Stat pe care-l iube te atât de mult, n-ar fi putut, f r un orgoliu insuportabil, s - i aroge în Biseric acelea i drepturi ca sfântul Grigorie de Nazianz, un episcop, un mare teolog i un mare sfânt. D. de Maistre nu a fost decât un simplu laic, un scriitor lipsit de tiin religioas . Dac a fost virtuos, i voim bucuros s o credem, noi nu credem ca Biserica s -l fi g sit înc demn de a purta aureola. El nu avea dar cu nici un titlu drepturile pe care zice, cu emfaz , c ar fi *dasc l* de a le exercita.

Dar trateaz sfântul Grigorie de Nazianz defavorabil sinoadele, pentru c zice c adun rile de preo i i de episcopi au adesea inconveniente i c el le evit din cât îi st prin putin ? Vorbea el de sinoade propriu-zise i în general? Nu f cea el aluziune la (ni te) reuniuni conten ioase (iubitoare de gâlceav) i necanonice, unde câ iva episcopi sau preo i se adunau pentru a discuta oarecari chestiuni ardente ce agitau spiritele? D. de Maistre nu se îndoia despre aceasta, pentru c zice cu câteva rânduri mai departe: “Sfântul b rbat s-a explicat, dac nu m în el.” Aceast l sare moale prinde cu adev rat bine, când vine cineva s arunce în spinarea unui mare episcop o crim imaginar .

Dac D. de Maistre voia s vorbeasc de sfântul Grigorie de Nazianz, pentru ce nu spunea c sub pre edin ia sa se începu al doilea sinod general întrunit la Constantinopol? El ar fi aflat, din istorie i din actele acestei adun ri, c papa Damas nu lua la dânsa nici o parte; c ea fu prezidat , dup sfântul Grigorie, de sfântul Meletiu, care nu era în imp rt ire cu Roma, ceea ce nu a împiedicat pe aceast adunare de a fi venerat ca una din cele patru Evanghelii de sfântul Grigore cel Mare. Iat fapte incontestabile, ce le aduce în minte numele sfântului Grigorie de Nazianz celor ce tiu istoria ecleziastic . S le consilieze discipolii D-lui de Maistre cu ideile lor de suveranitate pontifical , dac o pot.

Dup ce a zis c sinoadele sunt imposibile, inutile, periculoase, D. de Maistre zice *c ele pot fi utile* (p. 34). Noi nu vom c uta ca s acord m pe ilustrul autor cu sine însu i.

Iat o fraz luat în treac t (p. 34): “Hume a f cut asupra sinodului de la Trident o reflexiune brutal *care merit cu toate acestea de a se lua în considera iune*.” Care este reflexiunea aceasta? C acest sinod este singurul care s se fi inut într-un secol cu adev rat luminat, i c nu se mai vede un altul pân când ignoran a prepar din nou genul uman la *aceste mari imposturi*. D. de Maistre g se te pe Hume necioplit, dar îi judec reflexiunea sa dreapt : “Cu cât lumea va fi mai luminat , zice el, cu atât mai pu in se va gândi cineva la un sinod general.” (p. 38) Apoi, printr-o stranie contradic iune, dar obi nuit pentru ilustrul scriitor, num r *dou zeci i unu* de aceste sinoade ecumenice pe care le-a declarat riguros imposibile, i calculeaz c vine unul pentru optzeci i ase de ani. D. de Maistre ar fi trebuit s fie mai pu in darnic de sinoade ecumenice; nu fur în realitate decât *apte* sinoade care reprezentar Biserica universal . Celelalte paisprezece ce se numesc ecumenice în Biserica occidental , nu

reprezentar decât pe aceast Biseric , i, prin urmare nu fur universale sau ecumenice.

Primul Sinod ecumenic se inu în secolul al IV-lea i ultimul, dup D. de Maistre, în al XVI-lea, i aceste sinoade *nu par a fi f cute decât pentru june ea cre tinismului*! Cu adev rat, când cite te cineva asemenea excentricit i în cartea marelui b rbat, î i pune întrebarea cum acest scriitor paradoxal, ignorant i f r logic , a putut avea un singur p rtinitor. Cu toate acestea el a f cut coal   i nu numai laici ne tiutori de teologie i de istorie ecleziastic , dar i preo i se glorific c l-au avut de înv   tor i de conduc tor! i curtea din Roma îl exalt ca pe un om de geniu, ca pe un înv at! Aceast patim nu probeaz decât un lucru: profunda i foarte deplorabila ignoran   ce înv luie te ast zi pe clerul latin.

Noi ne-am prea gr bit de a g si o contradic iune în D. de Maistre. Da, sinoadele generale nu par f cute decât pentru tinere ea Bisericii, "c ci, într-adev r, zice autorul nostru (p. 39), nu a voi s asigurez c primele secole ale cre tinismului au trecut." Nu-i trebuie decât s se explice pentru a fi în eles, dup cum se vede. Biserica ar putea dar foarte bine ca s fie înc tân r . Ea nu are pentru aceasta mai pu in de nou sprezece sute de ani aproape. Sfântul Grigore cel Mare o g sea deja b trân la sfâr itul secolului al VI-lea i aspira dup momentul în care ea s-ar reîntineri urcându-se la sorgintea sa i purificându- i institu iunile sale în apele curate care izbucnir din sânul omului-Dumnezeu i al apostolilor S i. Dar D. de Maistre d din umeri în dispre auzind asemenea vorbe f r   ir i neîn elese: "Nu este ra ionament mai fals, zice el, decât acela prin care voie te cineva s ne readuc la ceea ce se nume te *primele secole*, f r s   tie ce zice." S rmani doctori ai Bisericii care reveni i atât de adesea asupra excelen ei primelor secole cre tine! Iat , (c) *voi nu ti i ce zice i*, D. conte de Maistre, om de Stat i diplomat savoyard, ex-ambasador al Sardiniei pe lâng curtea de Rusia, este care v face acest compliment m gulitor.

 i pentru ce nu tie cineva ce zice când vorbe te de primele secole? Pentru c Biserica nu are etate (p. 40) i c ea nu este prin urmare nici tân r nici b trân . Cu adev rat, D. de Maistre este iste în evolu iuni. Iat -l, în spa iul de dou pagini, afirmându-ne c Biserica nu poate avea sinoade în decursul june ei sale; c june ea sa înc poate n-a trecut; apoi c aceast june e nu exist   i c cei ce vorbesc de dânsa nu tiu ce zic.

Fiind capitolele sale asupra, sau mai bine zis în contra sinoadelor, D. de Maistre simte trebuin a de *a protesta despre perfecta sa ortodoxie*. Dac a avut inten ia de a pretinde s treac de ortodox, desigur nu i-a ajuns scopul s u, i noi am citit pu ine c r i mai pline decât a sa, de erezii, de erori istorice, de pedantism, de orgoliu, i de ignoran . Spre a nu se îndoi careva despre ortodoxia sa, el binevoie te a m rturisi c *unele împrejur ri pot face sinoadele necesare*. Acest semi-cuvânt, care nu este din partea sa decât o nou contradic iune, poate oare s r scumpere toate câte le-a zis el false, f r leg tur , insult toare pentru aceste sfinte adun ri?

"Francezii nu tiu poate, adaug înv atul nostru teolog, c tot ce poate cineva s zic mai ra ionabil despre papa i despre sinoade s-a zis de doi

teologi francezi.” Apoi vin o citațiune puțin fidelă din Du Perron, și câteva linii din Thomassin. Thomassin pretinde că nu trebuie să-și bată cineva capul pentru a ști dacă sinodul este mai presus sau mai prejos decât papa; și Du Perron: că papa este infailibil când crede el că este.

Dacă judecăm despre acești doi teologi după aceste texte admirate de D. de Maistre, vom avea despre dânșii cea mai slabă idee. Dar noi îi cunoaștem prea mult pentru a nu-i stima. Este de ajuns cuiva să citească operele lor pentru a se convinge că D. de Maistre îi insultă când se sprijinește pe mărturia lor trunchiată. Du Perron și Thomassin, deși timizi și unul și altul când aveau să trateze chestiuni în care aveau să menajeze antagoniști respectabili, nu erau pentru aceasta mai puțin *gallicani* în toată puterea cuvântului, și concesiunile lor parțiale sau de circumstanță, nu au ridicat nicicum acest caracter doctelor lor scrieri. Să-i citească și va înțelege tot ce în sistemul D-lui de Maistre este erezie contra sănătoasei doctrine și erori de fapt.

Noi nu voim nicicum să lăsăm sub tăcere o notă de la pagina 37 a D-lui de Maistre.

“O observațiune, zice el, o recomand atențiunii tuturor cugetătorilor: adevărul, combătând eroarea, nu se supără niciodată.” Atunci pentru ce se arată D. de Maistre atât de viu impresionat când atacă gallicanismul? Gallicanii, pentru dânsul, sunt *șicanatori, disputători, flecari*; ei sunt fără bună credință, și cu adevărat *insuportabili*; doctrina lor este *absurdă, extravagantă; și se face toată onoarea posibilă tratând-o de extravagantă;* ea este de un *ridicol fără margini*; Bossuet însuși, susținând-o te face să surâzi a compătimire. Este D. de Maistre cu sânge rece când spune astfel de lucruri despre o doctrină susținută de cea mai mare și de cea mai ilustră Biserică din Occident, de scriitori care sunt gloria științei sacre? Dacă este adevărat, după cum el o zice în aceea și notă, că “eroarea nu este niciodată cu sânge rece când combate adevărul”, noi suntem datori să conchidem dintr-aceasta că *noul* său *sistem* este eroarea, și că gallicanismul este *adevărul*, pentru că el nu i-l poate opune cu sânge rece. “Puține demonstrațiuni sunt atât de bine simțite de conștiință” mai zice scriitorul nostru. Fie, atunci el pe sine însuși s-a condamnat, și toată lumea va conveni (îi va spune tot așa) întru aceasta.

Dar mai înainte de a încheia cu totul observațiunile noastre asupra doctrinei D-lui de Maistre în privința sinoadelor, nu va fi inutil de a apropia de propozițiile ce am ridicat această frază, trasă din cartea a patra, Capul VI, din cartea *du Pape*: “S-a luat, zice el, în țările supuse schismei, partita cea mai extraordinară ce este cu putință de a se imagina, adică de a nega că ar fi cu putință să fie mai mult decât șapte sinoade în Biserică; de a susține că totul s-a decis de către acele adunări generale care precedară sciziunea (despărțirea, dezbinarea), și că nu mai trebuie să se convoace altele noi. Am auzit de mii de ori zicându-se (în Rusia) că nu mai trebuie sinoade și că totul s-a hotărât. De unde urmează că a greșit Biserica de s-a adunat pentru a condamna pe Macedon, pentru că se adunase mai înainte pentru condamnarea lui Arie, și că iar și a greșit de s-a adunat la Trident pentru a condamna pe Luther și Calvin, pentru că totul se hotărâse de primele sinoade.”

Va putea s se par de mirare de a auzi pe D. de Maistre luând ap rarea sinoadelor în contra Orientalilor zi i schismatici, dup ce a stabilit o atât de stranie teorie asupra acestor sfinte adun ri. Noi nu ne vom apuca de a-l consilia cu sine-însu i.

Vom ad uga un alt pasaj extras din aceea i carte *du Pape* (liv. II, ch. III), i în care D. de Maistre admite c Biserica poate s nu aib pap , în decurs de timp foarte îndelungat. Ne vom întreba unde pune D. de Maistre Biserica i autoritatea în decursul acelui timp, pentru c el nu vede nimic în afar de papa. Noi nu ne vom încerca de a r spunde la aceast dificultate: constat m numai contradic iunea. Iat cuvintele D-lui de Maistre:

"Când curtezanele atotputernice, mon tri de licen i de scelerate e, profitând de dezordinile publice, puseser mâna pe putere, dispuneau de tot în Roma, i aduceau pe scaunul sfântului Petru, prin mijloacele cele mai culpabile, sau pe fiii lor sau pe aman ii lor, *eu t g duiesc foarte expres c ace ti oameni au fost papi*. Cel ce ar întreprinde de a proba propozi iea contrar s-ar vedea desigur foarte împiedicat."

Papii pe care D. de Maistre îi leap d au ocupat scaunul Romei în decurs de un secol aproape. Del sase oare Dumnezeu Biserica Sa în decursul acestui timp? Nu era în Biseric nici o autoritate suveran ? Uitase oare Iisus Hristos promisiunile sale?

V.

Dup ce i-a expus *noul* s u *sistem* asupra infailibilit ii i absolutismului papei, D. de Maistre încearc a-l stabili cu m rturiile P rin ilor Bisericii. Sarcina era spinoas . Ultramontanii ordinari, ca Bellarmin i Duval, nu putuser decât prin *icane* (cuvântul este de la Bossuet), s stabileasc pe tradi ia catolic sistemul pe care voiau s -l opun gallicanismului. Cum a putut avea preten ia D. de Maistre de a g si m rturii în sprijinul la al s u, care este cu mult mai exagerat decât acela al vechilor ultramontani? Trebuie s observ m chiar c el n-a putut, f r a se contrazice, s caute probe tradi ionale în sprijinul ideilor sale. El m rturise te c *sistemul* s u este *nou*, c cei de la Roma chiar n-au putut la început s -l în eleag . A cita m rturii de la *autorii vechi* în sprijinul unui *sistem nou*, aceasta vrea s zic a voi s probeze c acest *sistem nou este vechi*. Nimic nu este de mirare dar dac marele om al ultramontanismului modern n-a izbutit deloc în sarcina sa.

S -l urm m cu toate acestea în cercet rile sale istorice. "Nimic, zice el (p. 44), nu este atât de invincibil demonstrat, *pentru con tiin a mai ales care nu disput niciodat* , ca *suprema ia monarhic* a suveranului pontif."

Con tiin a nu disput când inteligen a este perfect luminat . Dar o demonstra iune nu se adreseaz de-a dreptul c tre con tiin , ea nu ajunge la dânsa decât prin inteligen care, singur , pune pe om în posesiunea *adev rului*, i a *binelui* care nu este decât *adev rul practic*. Inteligen a dispus cu motiv în

cât vreme probele ce i se ofer nu sunt destul de demonstrative pentru ca ea s - i dea adeziunea sa intim la ceea ce face obiectul discu iunii. Când probele au o for   invincibil , inteligen a supune, i, dac nimic, în *con tiin a moral* a omului, nu se opune domniei adev rului i a binelui, el î i d adeziunea sa practic la aceea ce este demonstrat pentru inteligen a sa.

Prima axiom a lui D. de Maistre nu este dar demn de un filosof c ruia coala ultramontan îi acord o atât de mare profunzime. Este adev rat c noi suntem departe de a împ rt i, asupra acestui punct, opiniunea sa. Pentru noi, D. de Maistre nu este decât un om plin de mândrie (morgue), care emite propozi iile cele mai seci i cele mai false, cu un ton dogmatic care poate face iluziune oamenilor superficiali, dar care nu probeaz decât sl biciunea orgolioas a filosofiei sale, pentru oamenii serio i i cu bun gândire (reflechis).

Noi putem da, ca o nou prob despre spiritul sistematic i orgolios al D-lui de Maistre, ceea ce el a zis numaidecât dup ce a pus *axioma* ce am citat-o.

"Ea (suprema ia monarhic a papei) nu a fost nicicum, f r îndoial , la începutul s u, ceea ce a fost cu câteva secole în urm ; dar *întru aceasta anume se arat ea divin* ."

Astfel, anume pentru c pretinsa *suprema ie monarhic* a papei i-a schimbat natura, dup mai multe secole, de aceea este *divin* . S-a crezut pân la D. de Maistre, i cre tinii rezonabili cred înc   i ast zi, c ceea ce este *dumnezeiesc* în Biseric este *ceea ce s-a stabilit de Omul-Dumnezeu*, de Iisus Hristos, ceea ce se vede stabilit prin urmare din timpurile apostolice. Dar D. de Maistre nu voie te s recunoasc ca *divin* decât ceea ce s-a modificat *dup câteva secole.* N-ar putea cineva s zic c o asemenea afirma ie este f r judecat ? Pe ce o întemeiaz D. de Maistre? Pe acest principiu inventat de dânsul: "Tot ce exist legitim i pentru secole exist mai întâi în germen, i se dezvolt succesiv." El pretinde c a demonstrat aceasta în a sa *Încercare asupra principiului generator al institu iunilor umane*. F r a ne lega de aceast carte, noi putem stabili prea bine acest principiu pe care toate demonstra iunile D-lui de Maistre nu-l pot cl ti: c ceea ce este divin în Biseric vine din timpurile apostolice, i c Iisus Hristos n-a venit s stabileasc o Biseric f r a-i da bazele esen iale ale existen ei sale. Dac inten ia sa a fost de a stabili o *monarhie absolut* , primul lucru ce a trebuit s fac a fost de a desemna *monarhia absolut* , i cel dintâi lucru ce noi suntem datori s observ m în analele Bisericii, este ac iunea acestei *monarhii absolute*, investit cu puterea suveran , i c reia îi datoresc o supunere complet to i credincio ii i to i efii care nu sunt decât p stori secundari tr gându- i dintr-însul autoritatea delegat ce o au.

D. de Maistre m rturise te c numai *câteva secole* dup stabilirea Bisericii se observ *suprema ia monarhic* a papei. L-am auzit m rturisind înc c , *în tinere ea Bisericii, care poate înc n-a trecut,* episcopii au avut preten ia de a guverna Biserica i de a obliga chiar pe papa s se supun legilor f cute în adun rile lor generale sau ecumenice. Aceste dou m rturisiri, pe care eviden a i

le-a smuls D-lui de Maistre, ridic toat valoarea ce el a voit s o g seasc în unele cuvinte izolate trase din P rin ii Bisericii.

El începe cita iunile sale cu un extras din cuvântul lui Bossuet asupra *unit ii Bisericii.* D. de Maistre tia bine c Bossuet nu era ultramontan; c dac a recunoscut în acel cuvânt *întâietatea* papei, dac a afirmat c sfin ii P rin i au admis aceast întâietate, el leap d foarte departe *suprema ia monarhic* pe care D. de Maistre i-o atribuie te; i n-a în eles prin urmare pe P rin ii Bisericii ca el. Deci dar pentru propria sa condamna iune D. de Maistre a citat pe Bossuet.

Acest mare b rbat, cu toat Biserica gallican , a înv at c papa este eful Bisericii i întâiul episcopilor; c el ine în episcopat locul ce-l inea Petru în colegiul apostolesc; c el posed , prin urmare, privilegii onorifice; i c în unele împrejur ri, el poate i trebuie s exercite o jurisdic iune sau supraveghere general peste toat Biserica, pentru a face s se observe legile sau canoanele c rora el este obligat de a se supune ca i ceilal i.

Plecând de la aceste date generale, se în elege c , în compozi iuni oratorice mai ales, i când împrejur rile o cereau, scriitori ecleziastici se serveau de expresii pompoase pentru a exalta întâietatea sau puterea papei. Nici un autor nu a mers mai departe ca Bossuet în discursul s u asupra unit ii Bisericii, i D. de Maistre chiar recunoa te c el prea fericit a exprimat toate privilegiile catedrei sfântului Petru (p. 44, 45). Cu toate acestea Bossuet era gallican, i departe de a admite *suprema ia monarhic* a D-lui de Maistre, el lep da ca eronat doctrina mai moderat a lui Duval i Bellarmin. Atunci, pentru ce a voit D. de Maistre s vad *suprema ia* sa *monarhic* sub ni te expresii cu mult mai pu in grandioase decât acelea ale lui Bossuet?

D. de Maistre convine c n-are nici un text nou de a ni-l face cunoscut, i c toate acelea pe care le citeaz sunt atât de cunoscute încât ele sunt ale tuturor (p. 47). Cum se face c D. de Maistre citeaz în favoarea *noului* s u *sistem* texte pe care toat lumea le cunoa te, i în care nimeni n-a v zut probe în sprijinul unei doctrine necunoscute pân în zilele noastre, i care a pus în mirare pe îns i curtea din Roma când D. de Maistre a formulat-o pentru întâia oar ?

Aceste observa iuni preliminare trebuie s in în neîncredere contra interpreta iunii noi ce D. de Maistre a dat unor texte, citate de toate colile teologice i de Sorbona chiar, în favoarea întâiet ii papei a a cum s-a în eles ca totdeauna în Fran a i care, în fond, nu probeaz nici prima ia (întâietatea) gallican nici absolutismul ultramontan.

Dup D. de Maistre, sfântul Irineu recuno tea suprema ia catedrei lui Petru; Tertullian nume te pe papa *episcopul episcopilor*, el afirm c cheile s-au dat lui Petru i *prin el* Bisericii; Optat de Mileve asigur c sfântul Petru a primit *singur* cheile pentru a le comunica celorlal i p stori; sfântul Ciprian, dup ce a citat cuvintele evanghelice: *Tu e ti Petru* etc., zice c de acolo decurge *hirotonia episcopilor i forma Bisericii*; sfin itul Augustin înva c Domnul a încredin at oile sale episcopilor, *pentru c* le-a încredin at lui Petru; sfântul Ifrim (Efrem) zice unui simplu episcop: *Tu ocupi locul lui Petru*; Gauden iu din Bressa nume te pe sfântul Ambrozie *succesorul sfântului Petru*; Petru de Blois

scrie unui episcop c el nu este decât *vicarul fericitului Petru*; episcopii unui sinod din Paris declar c nu sunt decât vicarii principelui Apostolilor; sfântul Grigore de Nyssa înva   c Domnul a dat *prin Petru* cheile episcopilor; Gildas zice c episcopii cei r i *uzurp scaunul sfântului Petru*.

Din aceste texte, ce am dat în aceea i ordine ca D. de Maistre, acest scriitor trage aceast concluziune: “Atât de mult to i erau convin i de toate p r ile c episcopatul întreg era ca s zicem a a concentrat în scaunul sfântului Petru, din care emana!”

Aceasta este oare concluziunea ce trebuia s o trag ? Dac D. de Maistre ar fi citit mai bine pe sfin itul Augustin pe care-l citeaz , ar fi în eles aceea ce P rin ii i scriitorii ecleziastici în elegeau când se exprimau precum el a ar tat. Sfin itul Augustin explic admirabil în mai multe locuri ale operelor sale, c Iisus Hristos se adresa sfântului Petru pentru c el reprezenta colegiul apostolesc i Biserica: *Ecclesiae personam gerebat*; c nu lui, ci *Columbei* (Porumbi ei) sau Bisericii *d dea* el *puterile*. Dup sfin itul Augustin, Petru n-avea dar ni te puteri care s -i fie proprii; el nu putea decât s *exercite* puterile care se d duse *Bisericii*. Iisus Hristos nu se adresa c tre el decât pentru c el era *întâiul* apostolilor; dar ceilal i apostoli primeau acelea i drepturi de a exercita puterile încredin ate Bisericii; i unii i al ii erau *vicarii* Bisericii sau ai lui Iisus Hristos care nu este decât una cu ea; i dac unii p rin i s-au servit uneori de expresii semnalate de D. de Maistre, ei considerau pe Petru ca reprezentând *Biserica*. Se în elege astfel cum au putut ei zice c episcopii f ceau *func iunile lui Petru*, c ocupau scaunul *lui Petru;* ei nu în elegeau prin aceea decât func iunile episcopatului, date tuturor apostolilor i succesorilor lor legitimi, în persoana sfântului Petru cel dintâi dintre dân ii.

Cât despre interpretarea D-lui de Maistre, ea este nu numai contrar sentimentului adev rat al P rin ilor pe care-i citeaz , dup cum se poate vedea dintr-alte locuri ale operelor lor, ci i sentimentului ultramontanilor, care niciodat n-au îndr znit s sus in c puterea episcopal ar fi numai o putere delegat , i c sfântul Petru ar fi fost investit cu toat puterea direct   i legitim . Ceea ce este mai ales demn de observat, este c pasajele citate mai sus nu vorbesc decât de sfântul Petru prim apostol, i nu despre el ca episcop al Romei. Astfel ele confund pe episcopii Romei cu ceilal i în acela i episcopat a c rui personifica iune a fost sfântul Petru, ca prim al apostolilor. Nu este vorba despre pontificii romani, ci despre *persoana sfântului Petru* în pasajele indicate mai sus i *Petru* sau *catedra lui Petru* însemneaz *Episcopatul*. Cum a putut D. de Maistre s deduc de aici monarhia absolut a papei?

Dep rtându-se de sensul pe care toat tradi ia catolic l-a dat expresiilor ce el a citat, D. de Maistre a pus un sistem în locul adev rului.

Acest scriitor citeaz înc în favoarea sa pe sfântul Inocen iu I în epistola sa c tre episcopii din Africa i în aceea pe care el o scrisese lui Vitriciu din Rouen, pe care-l nume te *Victor*, nu tim pentru ce; în urm invoc m rturia sfântului Leon care, ca i Inocen iu, prive te catedrala lui Petru ca pe *sorgintea* puterii episcopale.

Apoi el revine la sfântul Ciprian, care, în secolul al III-lea, numeşte pe papa *judecător în Biserică în locul lui Iisus Hristos*; papa Anastasie, în secolul al IV-lea, priveşte pe toate popoarele creştine ca *pe membrele propriului său corp*; după câţiva ani, papa Celestin numea Bisericile *membrele noastre*; papa sfântul Iuliu scrie părtinitorilor lui Eusebiu: “Nu ştiţi că uzul este ca să ni se scrie nouă mai întâi şi să se decidă aici ceea ce este drept!” Acest papă restabili în scaunele lor pe episcopii deposedaţi, ceea ce face pe istoricul care relatează acest fapt să zică că “grija întregii Biserici aparţine papei din cauza demnităţii scaunului său.”

Către mijlocul secolului al V-lea, sfântul Leon declară sinodului de la Chalcedon că trebuie să se privească epistola sa către Flavian ca o regulă de credinţă relativ de Întrupare, şi delegaţii sfântului scaun zic că ei vor părăsi sinodul, dacă Dioscoru, ereticul patriarh al Alexandriei, nu este exclus dintr-însul.

În sinodul de la Chalcedon, delegatul Lucenţiu afirmă că niciodată nu s-a adunat vreun sinod fără autoritatea sfântului scaun.

Papa Celestin zice delegaţilor săi când plecau la sinodul de la Efes că ei se duceau acolo, nu pentru a disputa, ci pentru a *judeca*.

Sfântul Leon a refuzat de a admite al 28-lea canon al sinodului de la Chalcedon care acorda locul al doilea în Biserică patriarhului de Constantinopol, şi-l casa în virtutea autorităţii sale apostolice.

El convocase mai înainte pe al doilea sinod de la Efes pe care-l anulă refuzându-i aprobaţiunea sa.

În secolul al VI-lea, episcopul Patarei, în Lycia, zicea că nu era decât *un papă* peste toate Bisericile universului.

În al VII-lea, sfântul Maxim învaţă că scaunul apostolesc “are autoritatea şi puterea de a lega şi de a dezlega în toate Bisericile, în toate lucrurile şi în toate modurile.”

În acelaşi secol, episcopii din Africa recunosc că nimic nu trebuie să fie examinat nici admis mai înainte de a fi luat cunoştinţă despre aceea sfântul scaun.

Papa Agathon, în epistola sa către al 6-lea sinod general, afirmă că *Biserica apostolică* a profesat totdeauna o doctrină recunoscută de toată Biserica catolică ca doctrina principelui Apostolilor; şi Părinţii din acest sinod au recunoscut că cei ce s-ar separa de credinţa acestei Biserici n-ar aparţine împărăţii catolice.

În secolul al IX-lea sfântul Teodor Studitul învaţă că, după vechea datină, nu se putea ţine un sinod fără ştirea papei.

D. de Maistre termină aici citaţiunile sale. El adaugă că recursurile la Roma, ca acela al sfântului Atanasie şi al episcopilor orientali, probează supremaţia sfântului scaun.

Noi am explicat în alt loc[280] toate textele citate de D. de Maistre într-un mod atât de eronat încât, dac el nu a fost de o cras ignoran , a fost de o însp imânt toare rea credin .

Noi credem mai degrab c el a fost de o ignoran   cu adev rat fenomenal pentru tot ce prive te istoria Bisericii[281]. El a acceptat, cu ochii închi i, tot ce a citit în unii teologi sau controversi ti latini; el n-a controlat nici una din aser iunile lor; a primit ca *apeluri c tre papa* ni te simple rela iuni de împ rt ire cu episcopul Romei, sau apeluri c tre occident pentru a stabili ecumenicitatea unei doctrine; a voit s vad *scaunul Romei* în texte în care nu era vorba decât despre *episcopat*; a voit s vad pe papa pretutindeni pe unde este vorba de sfântul Petru, ca i când apostolul Petru i episcopul Romei ar fi acela i lucru.

În capitolul al VII-lea al c r ii sale, D. J. de Maistre invoc m rturiile particulare ale Bisericii gallicane în favoarea ultramontanismului s u. Trebuie s se par lucru straniu la prima vedere ca Biserica gallican s fie citat de inamicul s u în favoarea sistemelor sale, c ci toat lumea tie c niciodat nu le-a sus inut; D. J. de Maistre chiar i-a imputat destul de pe fa   i a blamat-o pentru aceasta cu o violen   care trece uneori peste toate marginile. Atunci pentru ce s se invoce m rturia acestei Biserici în favoarea unor opiniuni pe care ea nu le-a profesat? S-a dezmin it (oare) aceast Biseric sau s-a contrazis cu ea îns i? Nu. Trebuie dar ca D. de Maistre s fi avut o idee fals despre gallicanism, sau s fi dat m rturiilor citate de el un sens diferit de acela pe care ele îl au într-adev r.

În prezen a doctrinei Bisericii gallicane asupra prerogativelor papei, D. J. de Maistre ar fi trebuit, dac ar fi fost impar ial, s recunoasc dou lucruri: întâiul, c Biserica gallican a primit simplu întâietatea papei; al doilea, c dac Biserica gallican a putut, cu toate opiniunile sale bine cunoscute i incontestabile despre autoritatea pontifical , s vorbeasc despre aceast autoritate mai explicit decât to i sfin ii P rin i cita i în favoarea infailibilit ii, trebuie dintr-aceasta s conchid c textele sfin ilor P rin i date de D. de Maistre ca o demonstra iune a sistemului s u, nu probeaz absolut nimic.

Autorul nostru, a c rui p trundere i logic ultramontanii o admir atât de mult, n-a prev zut c voind prea mult s probeze, se comb tea.

Am putea s st m la aceste observa iuni generale; cu toate acestea suntem voio i a urma pe adversarul nostru în cercet rile sale.

El citeaz adunarea din 1626, pe Bossuet, Fleury, consiliul ecleziastic din 1810.

Ce g se te cineva în textele invocate de D. J. de Maistre?

G se te c papa are prima ia peste toat Biserica, efi i credincio i f r excep iune; c *Biserica roman* n-a gre it niciodat , în acest sens c eroarea n-a fost doctrina sa permanent ; c se sper c Dumnezeu nu va permite ca ea s cad vreodat în aceast eroare permanent ce constituie erezia unei *Biserici*; c

[280] Vezi *Papalitatea schismatic*   i *Istoria Bisericii* ale noastre.

[281] SE pare ca a fost si de o „inspaimântatoare rea credinta". In fapt el promova planurile masoneriei cu privire la influienta pe care trebuie sa o aiba papa inainte de a fi pus pe scaunul sau un agent mason.

papa prezideaz de drept sinoadele generale, de i sinodul general are o autoritate superioar autorit ii sale.

Noi ne întreb m cum a putut s vad D. de Maistre sub o atare doctrin altceva decât gallicanismul; cum a putut transcrie asemenea m rturii pentru a- i stabili *noua* sa tez a monarhiei absolute i infailibile a papei.

Cu toate acestea el le nume te *floarea autorit ilor* ce avea de prezentat. Ar fi putut s indice multe altele de acestea, tot a a de formale asupra întâiet ii de onoare i de jurisdic iune a papei; nici una în favoarea ultramontanismului lui Bellarmin, nici una cu atât mai mare cuvânt în sprijinul erorilor sale particulare; dar, în schimb, cu miile în contra a tot ce poate favoriza de aproape sau de departe absolutismul papei sau infailibilitatea sa. D. de Maistre, care a citat adun rile clerului din Fran a, pe Bossuet i Fleury, ar fi putut g si în *Memoriile* i *Procesele-Verbale* ale acelor adun ri, precum i în operele celor doi mari teologi pe a c ror doctrin a c utat s o denatureze, tot ce ar fi putut dori pentru a stabili extravagan a sistemului ce a crezut c trebuie s -l inventeze în favoarea papei.

Trebuie, dup D. de Maistre, s se fac dou clase de texte: prima, compus din acelea care sunt favorabile puterii papale; a doua, din acelea care o combat din cutare sau cutare punct de vedere. Cele dintâi sunt singurele valabile, i celelalte trebuiesc considerate ca neavenite.

Aceast stranie teorie este dezvoltat în capitolul al VIII-lea al D. de Maistre. Noi îi opunem o alt teorie care ne pare ceva mai rezonabil ; aceea adic c trebuie s se înregistreze toate m rturiile tradi ionale relative la punctul în litigiu, i s se explice unele prin altele. Dintr-aceast lucrare va rezulta, cu necesitate, o doctrin peste tot dezb rat de tot ce poate avea excesiv, sau insuficient, cutare sau cutare text în particular; se va ob ine drept rezultat adev rata doctrin a tuturor secolelor asupra punctului contestat.

D. de Maistre a pus în practic teoria sa în capitolele consacrate m rturiilor ce a crezut c le poate oferi în sprijinul tezei sale.

Cea de a doua ar fi produs un efect contrar i l-ar fi condus la adev r.

D. J. de Maistre consacr al nou lea capitol al s u m rturiilor protestante; pe al zecelea m rturiilor Bisericii ruse.

Cât despre cele dintâi, autorul nostru triumf pentru c mul i protestan i au preferat ideile ultramontane în locul celor gallicane. El, atât de aspru pentru Bossuet i Fleury, nu tie cum s mai laude pe înv atul, *în eleptul i virtuosul* Grotius, pe Casaubon, pe Puffendorf, pe Moscheim etc., pentru oarecari cuvinte favorabile *monarhiei* sale. Dac D. de Maistre ar fi voit s aprofundeze secretul acestei pretinse simpatii a protestan ilor pentru sistemul ultramontan, l-ar fi aflat în excelenta carte de controvers a înv a ilor episcopi Walembourg. Ace ti mari teologi, voind s combat cu folos protestantismul, i în elegând c n-ar putea-o face de ar pleca de la doctrina ultramontan , declarar c ei nu vor lua de baz a argumenta iunii lor decât doctrina Bisericii Fran ei.

Protestan ii, având avantajul asupra catolicilor când pleac de la idei ultramontane, caut naturalmente c confunde Biserica cu ultramontanismul. D. de Maistre n-a z rit cursa, cu toat p trunderea ce i-o acord admiratorii s i.

Ajuns la m rturiile Bisericii ruse, D. de Maistre era pe un t râm neexplorat. Ambasador al Sardiniei pe lâng curtea din Rusia, el ar fi putut, mai bine decât al ii, s studieze c r ile liturgice ale Bisericii ruse. El a g sit acolo, zice, vechi m rturii în favoarea scaunului Romei, i se aplaud de aceasta.

Aceast tez a fost sus inut de atunci de al i ultramontani, i s-a demonstrat c nu numai c r ile liturgice ale Bisericii ruse nu con in nimic favorabil monarhiei papale, dar nu favorizeaz nici chiar simpla întâietate de drept divin.

Dup m rturiile sale protestante i ruse, D. de Maistre revine la Francisc de Sales i la Bossuet. Acolo este f r îndoial una din acele frumoase dezordini ce se consider ca efecte ele artei. Oricum ar fi, cu foarte mare gre eal invoc D. de Maistre pe Francisc de Sales i pe Bossuet în favoarea tezei sale. i unul i altul au recunoscut *suprema ia* papei, dar cu drept transform D. de Maistre aceast întâietate de onoare i de jurisdic iune în *suveranitate monarhic absolut* ? Dac voia s nu stabileasc (alta) decât suprema ia papei, el n-avea trebuin de a- i face cartea ce a f cut-o, exist în privin a aceasta altele cu mult mai savante decât a sa. Dac voia s stabileasc un nou sistem, s dea *suprema iei* o nou extensiune, o alt natur , transformând-o în suveranitate monarhic absolut , el sus inea o idee nou care este proprietatea sa; n-avea, prin urmare, nici o m rturie de invocat, i nu le-a putut cita decât cu convic iunea intim c le d dea un sens exagerat i pe care nu-l aveau.

Pentru ce dar a înregistrat textele lui Bossuet i ale lui Francisc de Sales? În ce prive te pe acesta din urm , el îl reclam , dar foarte cu gre eal . *Monarhia absolut   i infailibil* a D-lui de Maistre nu era inventat în timpul s u, pentru c scriitorul nostru o prive te ca pe un sistem nou i al inven iunii sale. Cât despre Bossuet, D. de Maistre îl citeaz pentru a-l pune în contradic iune cu el însu i i a-l injuria. Dac l-am crede, Bossuet ar fi fost un om împ r it între *con tiin a sa i alte considera iuni* (ch. XI, p. 100); iat pentru ce el s-ar fi alipit de *celebra i zadarnica distinc iune a scaunului i a persoanei*. Bossuet admise c scaunul sfântului Petru este *indefectibil*, dar c un pap în particular nu este infailibil. La aceasta, D. de Maistre întreab cu nevinov ie: "Cum din mai multe persoane failibile poate rezulta o singur persoan infailibil ?" Aceasta este imposibil, noi o m rturisim; dar nu aceasta zicea Bossuet. Sfântul scaun este indefectibil, dup acest mare episcop, pentru c eroarea nu poate fi doctrina lui permanent ; pentru c , dac un pap s-a în elat, un altul îi va rectifica eroarea sa, D. de Maistre a f cut asadar, referitor la distinc iunea stabilit de Bossuet o chestiune care merge pân la ridicol. Ceva mai mult, dac nu se admite distinc iunea gallican , trebuie s se recunoasc c to i papii au fost infailibili; va r mâne atunci de a se explica actele unor papi care au condamnat cutare sau cutare doctrin a predecesorilor lor. Mai mul i papi au gre it; dac persoana papei trebuie s fie identificat cu scaunul s u,

dup cum o voie te D. de Maistre, trebuie s conchidem dintr-aceasta c , nu numai sfântul scaun nu este *infailibil*, dar i c el nu este indefectibil.

Exagera iunile D-lui de Maistre conduc neap rat la acest rezultat.

Tot ce zice acest scriitor contra distinc iunii sfântului-scaun i a persoanei papei este atât de searb d i lipsit de ra iune, încât nu este necesar de a se ocupa cineva de aceasta mai mult.

El nu voie te s vad în sfântul-scaun, dup cum în elegeau Bossuet i Biserica gallican , un *pap abstract*; apoi face spirit în privin a aceasta, f r a se îndoi c derezoneaz cu totul i c nu este în chestiune.

D. de Maistre g se te pe Bossuet *fatigant cu canoanele sale la care revine totdeauna*; el nu voie te s vad în cuvântul *Biseric* decât o expresie *revolu ionar* ca în acela de *na iune* (p. 106, 107).

Bossuet voie te ca legea s fie mai presus de om! El voie te ca Biserica s fie infailibil ! Întru aceasta D. de Maistre îl g se te fatigant i revolu ionar. Noi nu accept m doctrina lui Bossuet; dar, s se numeasc *fatigant* un om de geniu care voie te, mai înainte de toate, domnia legii! S se proclame revolu ionar cuvântul *Biseric* ! Atunci i Iisus Hristos era tot a a, c ci el ne-a dat *Biserica* ca judec torul suprem al controverselor.

Dar s l s m aici pe D. de Maistre i absolutismul s u degradator, i s -l urm m în teoria sa singular asupra sinodului de la Constan a.

VI.

S începem prin a expune textual opiniile D-lui de Maistre asupra sinodului de la Constan a, înainte de a le combate.

“Este o mare nefericire, zice el, c atâ ia teologi francezi s-au alipit de acela i sinod de la Constan a pentru a încerca ideile cele mai clare.” (p. 112)

“Acela era *un consiliu i nu un sinod*. Adunarea c uta s -i dea *autoritatea care i lipsea*, ridicând toat incertitudinea asupra persoanei papei.” (p. 112)

“P rin ii de la Constan a, *de i nu formau nicicum un sinod*, nu erau pentru aceasta mai pu in o adunare cu totul respectabil , *prin num rul i calitatea persoanelor*; dar în tot ce putur face f r intervenirea papei, i *chiar f r ca s existe un pap incontestabil recunoscut*, UN PREOT DE SAT SAU CHIAR PARACLISERUL S U, erau teologice te *tot atât de infailibili ca i dân ii*; ceea ce nu împiedic nicicum pe Martin al V-lea[282] de a aproba, tot ce ei f cuser sinodice te; i *prin aceea sinodul de la Constan a deveni ecumenic.*” (p. 113)

Dup ce a formulat aceste aser iuni, D. de Maistre pretinde c papa Martin al V-lea aprob deciziunile luate de sinodul de la Constan a contra

[282] Martin V, papa intre 1417 – 1431.

erorilor lui Wiclef[283] i ale lui Ioan Huss[284], dar nu pe aceea prin care s-a definit *corpul episcopal separat de papa, i chiar în opozi ie cu papa,* ar putea *face legi care s oblige pe sfântul-scaun, i s se pronun e asupra dogmei într-un mod dumnezeiesc infailibil.* (p. 113)

Trecem peste oarecari excentricit i de limbaj pe care cititorii no tri le vor fi apreciat ca i noi, i urm m ra ionamentul D-lui de Maistre:

El convine c , în decurs de *patruzeci de ani* (p. 112), Biserica nu a avut decât ni te papi *îndoio i*, adic c ea nu avea pap . În aceste circumstan e, episcopii se întrunesc la Constan a, i aleg un pap care ia numele de Martin al V-lea. D. de Maistre înc recunoa te acest fapt.

El recunoa te, ceva mai mult, c papa astfel ales este papa legitim.

Dar, cine îi d duse puterile care-l f ceau legitim? Sinodul de la Constan a care-l alesese. Când îl alesese sinodul de la Constan a? În momentul în care nu exista pap . Iat dar un sinod *f r pap* , care alege un pap , care face pe acest pap *legitim*, i care-i d toate puterile ce sunt fundamentul acestei legitimit i.

Dac acest sinod a conferit puteri papei prin alegerea sa, aceasta provine f r îndoial din aceea c el întru aceasta *avea dreptul*; c ci, f r *acest drept*, nu pot fi puteri conferite, nu poate fi pap legitim. Cu toate acestea, D. de Maistre, care admite c papa ales de sinodul de la Constan a a fost legitim, nu voie te s vad , în adunarea de la Constan a, înainte de alegerea papei, decât *un consiliu întrunit de împ ratul* Austriei i pe ale c rui deciziuni el le compar cu ale unui paracliser de la sat. Cum o adunare, care nu era decât *un consiliu*, care nu merita nici chiar titlul de *sinod*, care nu avea autoritate ecleziastic , cum a putut ea face un pap legitim? Iat ceea ce nu explic D. de Maistre. Cum un pap , care nu- i avea titlul i puterile sale decât de la sinodul din Constan a, cum a putut el s aib puteri superioare puterilor acestui sinod, s dea autoritate deciziunilor sale, s fac *sinod ecumenic* pe o adunare care, înainte de alegerea sa, nu era un sinod? D. de Maistre n-a g sit cu cale de a explica aceste dificult i.

Dac acest scriitor n-a v zut contradic iunile ce ies cu gr mada din aser iunile sale, trebuie s m rturisim c admiratorii s i îi acordau prea mult p trundere. Dac le-a v zut f r a voi s r spund de dânsele, se va recunoa te c el avea o prodigioas încredere în orbirea i ignoran a acelora pe ale c ror sufragii le ambi iona; el a sperat f r îndoial c manierele sale hot râtoare, dogmatice, vor face iluziune lectorilor s i; este posibil, sigur chiar, c a reie it pe lâng unele persoane, dar pentru noi, tonul s u mândru nu ne inspir decât o profund comp timire, când apropiem ignoran a-i prodigioas de teologia i de gre elile sale atât de multiplicate contra bunului sim i a logicii.

D. de Maistre afirm c sinodul de la Constan a, confirmat de Martin al V-lea, a devenit ecumenic, apoi el se gr be te de a spune c deciziunea prin care acest sinod a definit c autoritatea sinodului este superioar autorit ii

[283] John Wycliff (cca. 1320 – 1384), s-a nascut in localitatea Wycliff din tinutul York, Anglia.
[284] Jan Hus, (1369 - 1415).

papei, n-a fost împ rt it de aprobarea pontifical . Noi am c utat, dar în van, pe ce- i sprijinea D. de Maistre aceast afirmare; vom reveni asupra ei. Pentru moment, facem numai s se observe c sinodul de la Constan a urma regulile celei mai riguroase logici, când d dea aceast deciziune, pentru c ea nu este în realitate decât *ra iunea* actelor sale: acest sinod alesese un pap , i-l opunea ca pe singurul legitim pretenden ilor la sfântul scaun. Cu ce drept ar fi lucrat el astfel, dac nu ar fi recunoscut c autoritatea rezida esen ialmente în corpul episcopal, i c episcopii întruni i *puteau* s decid între papii îndoio i, s -i judece, s aleag unul legitim? Dac sinodul ar fi ales pe Martin al V-lea f r a crede c autoritatea ecleziastic rezida în corpul episcopal, chiar abstrac iune f când de papa, el l-ar fi ales cu con tiin a c f cea un act nul; dac Martin al V-lea nu credea c sinodul poseda, f r papa, puterea suprem în Biseric , el nu se putea s se priveasc ca pap legitim, i în con tiin el nu putea s exercite nici un drept pontifical, pentru c este evident c *un consiliu adunat de împ ratul* Austriei nu poate conferi nici unul.

D. de Maistre face dar, în virtutea teoriei sale, atâ ia uzurpatori i neghiobi, din episcopii sinodului de la Constan a i din însu i Martin al V-lea; cei dintâi dau puteri pe care nu le au; cel de-al doilea exercit , în virtutea acestor puteri, o autoritate pe care n-a putut s o primeasc ; ei î i dau mutual autoritatea lor, f r a o avea, nici unii, nici al ii.

Din punct de vedere ortodox, desigur a fost a a; dar, punându-ne în punctul de vedere al ultramontanilor, noi nu vedem cum ar putea ie i ei din acest impas. Ei sunt amicii i admiratorii D-lui de Maistre; ei ader la teoriile sale; ei îl proclam un geniu de o p trundere prodigioas ; ei bine, s -i ia ei ap rarea i s probeze c teoria sa asupra sinodului de la Constan a este logic .

S c ut m acum pe ce se întemeiaz D. de Maistre pentru a zice c Martin al V-lea a f cut deosebire, în aprobarea ce a dat-o sinodului de la Constan a, între deciziunile adoptate de aceast adunare contra lui Wicleff i Ioan Huss, i între acelea ce se raporteaz la autoritatea sinodului asupra papei.

"Ce trebuie s cuget m, zice el, despre aceast faimoas sesiune a IV-a în care sinodul (consiliul) de la Constan a se declar superior papei? R spunsul este lesne, *trebuie s spunem* c *adunarea vorbi f r judecat* ." (p. 114) Ea este care vorbi f r judecat , sau D. de Maistre este, s l s m la o parte *vorbirile f r judecat* ale acestui mare b rbat de Stat asupra adun rilor politice deliberante, care sunt s c ul s u. *Omul de Stat savoyan* nu vedea binele i adev rul decât în despotism; îi d m act despre teoria sa f r a o discuta; noi nu putem i nici nu voim a o discuta; îi permitem chiar s g seasc lucru *cu totul glume* (p. 116) c sinodul a oprit pe un pap îndoios care îi supusese cauza sa, de a ie i din ora ul Constan a sau de a l sa s ias oficialii s i, ceea ce ar fi adus o tulburare din care ar fi putut urma dizolvarea sinodului. El voie te s vad aici o contradic iune în adunarea, care ar fi recunoscut, dup el, de superior al ei, pe un pap pe care se prepara a-l judeca; el declar c *nimic nu e mai frumos* decât aceast contradic iune. (p. 117) Este desigur ceva înc i *mai frumos*, i aceasta este îndr zneala cu care D. de Maistre aduce înainte o asemenea extravagan .

Sinodul opreşte pe Ioan al XXIII-lea, *pretendent* la sfântul scaun, de a ieşi din oraşul Constanţa sau de a tulbura sinodul abuzând de influenţa ce o are de la aceia care l-au recunoscut de papă: deci sinodul recunoaşte pe Ioan al XXIII-lea, papă îndoios, de superior al său; aceasta este o consecinţă cu desăvârşire din cele mai comice, trebuie să o mărturisim; D. de Maistre nu putea fi nici *mai frumos* nici mai *perfect glumeţ* decât *derezonând* astfel.

"A cincea sesiune, zice D. de Maistre, nu a fost decât o repetare a celei de a patra. Papa, în sesiunea XLV, aprobă tot ce sinodul făcuse *sinodiceşte* (ceea ce el o repetă de două ori) *în materie de credinţă*."

Martin al V-lea fusese ales în 30 octombrie 1417. Bulla sa de aprobaţiune este din 22 aprilie 1418.

Între aceste două date, sinodul nu decisese aproape nimic în materie de credinţă. Deciziunile confirmate şi aprobate de papa erau anterioare alegerii sale. După cum observă D. de Maistre, papa recunoaşte că aceste deciziuni au fost luate *sinodiceşte*, adică de către un *adevărat sinod*. El condamnă dar astfel opiniunea D-lui de Maistre, care nu voieşte să recunoască *sinod* înainte de alegerea papei, ci numai *un consiliu adunat de împăratul.*

Papa aprobă afară de aceasta, *fără distincţiune*, toate deciziunile date *în materie de credinţă*. Dar, deciziunile sinodului asupra puterii ecleziastice privesc cu adevărat credinţa; ele anume la credinţă se raportează; ele nu sunt decât explicaţiunea acestui articol al simbolului: *Cred în Biserica catolică*. Sinodul decide că această Biserică vorbeşte *prin corpul episcopal,* îşi exercită autoritatea sa *prin corpul episcopal* şi nu prin papa.

D. de Maistre însuşi condamna dar, prin liniile citate aici mai sus, distincţiunea ce a inventat-o în aprobaţiunea papei.

Pentru ce distinge el, fiindcă Martin al V-lea n-a făcut distincţiune? Cu toate acestea, sprijinit pe această distincţiune himerică, D. de Maistre se crede în drept de a scrie fraze ca acestea:

"Niciodată nu fu nimica atât de radical nul şi chiar atât de învederat ridicol ca sesiunea a VI-a a *consiliului* de la Constanţa, pe care Providenţa şi papa îl schimbară în urmă în sinod. Dacă unii se încăpăţânează întru a zice: NOI *admitem* sesiunea a IV-a, uitând cu totul că acest cuvânt *noi*, în Biserica catolică, este un solecism dacă el nu se raportează la *toţi*, NOI îi vom lăsa să zică."

Pentru că NOI este un solecism, pentru ce D. de Maistre se serveşte de dânsul? Se crede el toată Biserica? Noi nu ne-am mira dacă ar avea această pretenţie.

Amabilul Savoyan adaugă: "Şi în loc de a râde numai la sesiunea a IV-a şi de cei ce refuză de a râde de dânsa."

S. conte avea dreptate. Dar aceia care admit sesiunea a IV-a a sinodului de la Constanţa precum şi pe celelalte, în loc de a râde de excentricităţile impii ale unui scriitor insolent, pot desigur să înalţe din umeri de compătimire, şi să deplângă că un aşa extravagant s-a dat ca un apărător al autorităţii Bisericii, şi că curtea din Roma nu l-a vestejit, în loc de a adera la *noile* sale *sisteme*.

D. de Maistre termin capitolul s u printr-o argumenta iune pe care el o crede teribil pentru “doctorii francezi care s-au crezut obliga i de a sus ine nesustenibila sesiune a sinodului de la Constan a.” Nu poate fi sinod ecumenic f r de papa; cum se poate, dup aceasta, sus ine c acest sinod ar putea fi superior papei, fiindc nu poate nici chiar exista f r de el?

Gallicanii r spund distingând circumstan ele ordinare de circumstan ele excep ionale; este mai logic de a r spunde c corpul episcopal reprezint Biserica, i c papa nu este decât un episcop, supus ca ceilal i, Bisericii; c sinodul, prin urmare, poate exista f r de el i chiar contra lui, dup cum aceasta s-a întâmplat când se aplicau regulile adev ratei constitu iuni a Bisericii. Gallicanii nu erau logici; dar nici D. de Maistre nu era mai mult decât dân ii.

Dup aceast expunere exact a tot ce D. de Maistre a avut de zis cu privire la sinodul de la Constan a, crede cineva c era el autorizat s insulte aceast adunare; s nu-i dea decât în derâdere titlul de *sfânt* ; s trateze de *nebun* opiniunea lui Bossuet care n-a voit s fac cuvântul *Biseric* sinonim cu papa; s priveasc ca *o nefericire* c teologii francezi s-au sprijinit pe a IV-a sesiune a sinodului de la Constan a pentru a sus ine opiniunile lor cu privire la autoritatea ecleziastic ; s compare sinodul de la Constan a cu o adunare de *spirituo i* (be ivi) care trec de la *acid la putred* printr-un fel de necesitate ce pasiunea le-o impune?

Releva-vom noi inexactit ile istorice care abund în reflexiunile D-lui de Maistre asupra sesiunii a IV-a a sinodului de la Constan a? El voie te c P rin ii au inut-o când erau obosi i de întârziere, i ea avu loc în a cincea lun de la deschiderea adun rii. El pretinde c episcopii erau separa i de cardinali, când ei erau prezida i de cardinalul Ursinilor, i când to i cardinalii asistau la sesiune, afar de doi care erau bolnavi. El atribuie te episcopilor o mare discordie rezultând din influen a în sens contrar a suveranilor Europei, i cu toate acestea nici o adunare nu fu mai unanim în deciziunile sale, i nu încerc mai pu ine contradic iuni, avându-se în vedere împrejur rile atât de dificile în care ea se întrunise.

Termin m zicând c papa Martin al V-lea a confirmat în modul cel mai formal sinodul de la Constan a; c el a decretat c trebuia s adere to i la ceea ce f cuse acest sinod, c trebuiau to i s aprobe sau s condamne *tot* ce el a aprobat sau condamnat. Deci în i i ultramontanii, dac sunt credincio i principiilor lor, trebuie s cread c sinodul este mai presus de papa, adic c autoritatea ecleziastic rezid în corpul episcopal.

Fiindc noi nu ne-am apucat decât de a combate pe D. de Maistre, nu vom releva decât erorile sale, f r a ne preocupa de acelea ale celorlal i ultramontani care au c utat, prin toate mijloacele posibile, a se sc pa de faimoasele decrete gallicane ale acestui sinod. Este sigur c aceste decrete au fost date de un sinod pe care latinii îl numesc ecumenic; c papa Martin al V-lea le-a confirmat, c ele au fost în urm confirmate de sinodul din Basilea (Bâle) i

de papa Eugeniu al IV-lea[285]. Bossuet a demonstrat atât de solid toate aceste puncte în la *Defense de la Declaration du clerge de France, (Ap rare a Declara iunii clerului din Fran a)*, încât ar trebui s nu aib cineva nici o bun credin   pentru a refuza de a le admite.

Dac acum se opune sinodului de la Constan a, *zis ecumenic*, decretele celui din urm sinod din Vatican, *zis ecumenic,* va r mâne cineva convins c Biserica latin s-a contrazis cu sine-îns i i c ea nu se poate flata de a fi Biserica lui Iisus Hristos.

VII.

D. de Maistre, dup cum s-a sc pat, *în felul s u*, de sinodul de la Constan a i de decretele acestei adun ri contra preten iilor ultramontane, se încearc de a r spunde obiec iunii ce gallicanii o trag din autoritatea canoanelor contra despotismului papal.

Gallicanii voiesc ca legea s fie regula deciziunilor papilor precum i a celorlal i episcopi. Acest principiu este atât de incontestabil, încât D. de Maistre este obligat de a-l admite, cel pu in în aparen . "Din aceea c autoritatea papei este suveran , nu urmeaz , zice el (p. 122), c ea ar fi mai presus de legi i c s-ar putea juca cu dânsele."

Dup ce a admis un atare principiu, D. de Maistre ar fi trebuit, se pare, s spun ce în elegea prin legile c rora papii trebuie s fie supu i. Aceste legi fost-au ele f cute de papi? Atunci, pentru ce cutare pap ar fi obligat de o lege pe care ar fi promulgat-o un alt pap , care n-avea mai mult autoritate decât el? El nu are decât s o abroge i s o înlocuiasc cu o alta care îi convine mai bine.

Fost-au aceste legi f cute de episcopat? Dar, dup D. de Maistre, papa singur poate s dea oarecare valoare la aceea ce decide episcopatul. Dac papa d toat puterea unei legi a episcopatului el o poate abroga f r dificultate, dac aceasta îi convine.

Care sunt dar legile sau canoanele pe care papa s nu le poat abroga, c rora autoritatea sa s nu le dea toat valoarea? Nu sunt de acestea, în sistemul D. de Maistre; cu toate acestea, acest scriitor admite c *autoritatea papei nu este mai presus de legi,* c ea *nu se poate juca cu dânsele*. Dac un pap o voie te, cu ce drept ar voi D. de Maistre s îi limiteze autoritatea sa? Cine ar avea dreptul de a opri pe un pap de a se juca cu legile, fiindc , dup D. de Maistre, el nu se judec cu nimeni.

Îndr zni-va cineva s zic c cazul este himeric? Atunci ar trebui s se distrug istoria i s se sus in c nici un pap n-a sacrificat o lege a Bisericii pentru ambi iunea sa, pentru combina iuni politice, pentru proiecte concepute în interesul familiei sale etc. Oh! Atunci, documentele cele mai incontestabile ar

[285] Eugeniu IV, papa intre 1431 – 1447.

veni cu grămadă, ca atâția martori zdrobitori ai greșelilor, ai erorilor și chiar ai turpitudinilor unor papi.

Se înțelege îndeajuns că D. de Maistre n-a atins această chestiune delicată. După ce a stabilit principiul pe care noi l-am copiat textual, el se leagă de gallicani și le impută că nu fac apel decât la *canoanele pe care ei le-au făcut sau care le plac*. (p. 122)

Din nefericire pentru diatriba D-lui de Maistre, *acești oameni*, ce fac apel la canoane, la legile Bisericii, niciodată n-au avut pretenția de a face și niciodată n-au făcut distincțiune între legile ce le plac și acelea ce nu le plac. *Toți* gallicanii au înțeles totdeauna prin canoane, legile generale stabilite de autoritatea legitimă și legitim promulgate.

D. de Maistre, pentru trebuințele cauzei sale, împrumută gallicanilor o absurditate. Le impută chiar o a doua: *Suveranitatea Bisericii*, zice el, s-ar privi, de gallicani, ca *o femeie bătrână devenită stearpă, astfel încât ea își va fi pierdut dreptul nedezlipit de orice putere de a produce lege noi cu cât trebuințe noi le cer.* (p. 123)

Nici un gallican n-a susținut niciodată o asemenea teorie. Ea a ieșit cu totul gata din imaginațiunea omului de Stat savoyan; ar fi un atentat la proprietate de a i-o disputa. Nimeni, credem, nu va voi să-i fure, în acest loc, nici ideea sa, nici stilul său.

Dar iată un raționament ce ține de lucrurile cele minunate: “Orice suveranitate are puterea de a face legi, de a pune să le execute, de a le abroga, și de a dispensa de dânsele când împrejurările o cer.” Iată principiul. Să ascultăm concluziunea: “Ce voiesc să zică unii teologi francezi cu *canoanele* lor? Și ce vrea să zică, în particular, Bossuet cu marea sa restricțiune ce ne-o declară cu vocea-jumătate, ca pe un mister delicat al guvernământului ecleziastic: *Plenitudinea puterii aparține catedrei sfântului Petru. Dar, noi cerem ca exercițiul ei să fie regulat prin canoane.*”

Ce voiesc să zică unii teologi francezi *cu canoanele* lor? Iată: ei voiesc să zică că mai presus de orice autoritate particulară, aici cuprinzându-se și autoritatea papei, planează legi generale ce emană de la autoritatea Bisericii, și cărora toți particularii, papa, episcopii și preoții, ca și simplii credincioși, datoresc să se supună; ei voiesc să zică că dacă, într-o împrejurare particulară și excepțională, un particular, fie el (și) papă, crede că poate să se dispenseze sau să dispenseze pe alții de supunerea la cutare sau cutare lege generală, deciziunea sa trebuie să fie ratificată de Biserică pentru a fi legitimă; ei voiesc să zică că legile generale ale Bisericii, sau *canoanele*, nu pot fi abrogate decât de singură autoritatea care poate face canoanele, adică de autoritatea Bisericii, nu de a papei; ei voiesc să zică că, dacă împrejurările cer ca o lege să fie înlocuită printr-o alta, autoritatea care face canoanele, adică autoritatea Bisericii, are *singură* dreptul de a face această modificațiune în codicele ecleziastic.

Iată ce voiesc să zică *unii teologi francezi cu canoanele lor.*

Acum, ce voiește să zică Bossuet cu principiul său și cu *marea sa restricțiune*?

El voie te s zic c papa este eful episcopatului; c el trebuie, în timpurile ordinare, i când legile î i au aplica iunea lor regular , s promulge aceste legi în numele Bisericii, s vegheze la împlinirea lor, s avertizeze pe fiecare Biseric particular care s-ar dep rta de la supunerea legilor generale. Iat ceea ce se cuprinde în principiul lui Bossuet.

Noi nu accept m aceast doctrin , pentru c este fals c episcopul Romei ar fi eful episcopatului; dar, în fond, teoria nu este al turi cu ra iunea, pus fiind principiul pe care ea se întemeiaz .

D. de Maistre ia din nou ocaziune de a insulta pe Bossuet, cere din nou iertare *umbrei faimoase a acestui mare b rbat*; îi face chestiuni i mustr ri; îi imput c nu este consecvent cu el-însu i. În toate acestea *omul de Stat* n-a dat de nici o primejdie, Bossuet nu era acolo; dac ar fi fost acolo, noi credem c marele episcop s-ar fi mul umit de a surâde de impertinen a adversarului s u, i aceasta este ceea ce el ar fi avut mai bine de f cut. Este oare trebuin de a r spunde altminteri decât prin comp timire (pitie) unui om care derezoneaz .

"Cuvântul despre *unitate* este una din cele mai mari lucr ri de dib cie de care avem cuno tin ." (p. 123) ti i pentru ce? Pentru c Bossuet a evitat o schism între Roma i Biserica Fran ei. Cât despre noi, regret m c Bossuet a împiedicat-o, dar oare ultramontanii s i-o impute?

Dar Bossuet voie te ca papa s fie supus canoanelor; iat pentru ce D. de Maistre nu voie te s vad în el decât un prestidigitator (scamator). "Este vorba de a se ti, zice el, dac suveranul pontif fiind o *putere suprem* , este prin aceea chiar legislator în toat puterea termenului; dac papa nu are dreptul în nici un caz de *a abroga sau de a modifica unul din decretele sale*; dac este o putere în Biseric care s aib dreptul de *a judeca*, dac papa *a judecat* bine, i care este aceast putere." (p. 125)

Dar, o, mare omule de Stat, dac , dup cum domnia-ta zici, nici o putere nu poate *judeca* dac papa *a judecat* bine; dac papa are dreptul de *a abroga* sau de *a modifica decretele sale*, pe care domnia ta le confunzi cu ale Bisericii, cum po i sus ine c autoritatea sa nu este mai presus de legi?

Canoanele nu sunt decât decretele papilor; ei le pot modifica, abroga când socotesc c este nimerit, i f r ca nimeni s poat controla actele lor; cu toate acestea autoritatea lor nu este mai presus de lege. In elege i o asemenea teorie? Este desigur, anume, cazul de a r spunde omului de Stat dup cum el r spunde lui Bossuet: "Nu, Seniorule meu, nicidecum." (p. 124, nota) În elegem bine ca papa, supus legilor, s fac ca ele s se execute sub controlul Bisericii; aceasta este ceea ce înva Bossuet; dar nu în elegem ca un pap , care are dreptul de a modifica, de a abroga legi f r ca nimeni s aib a-i *judeca* actele sale, s fie în acela i timp supus acestor legi.

Numai D. de Maistre este care poate avea vederi de acestea profunde.

El voie te bucuros s in cont de tot ce a zis Bossuet în favoarea Bisericii Romei în cuvântul s u despre *unitate*; el face în aceast privin un tablou complet. S-a p zit numai foarte mult de a scoate la iveal ceea ce marele episcop a zis într-însul îngreuietor contra ultramontanismului; aceast procedere poate fi dibace, dar nu acuz în D. de Maistre o dorin foarte sincer de a

expune adev ratele opiniuni ale episcopului de Meaux. El las s îi scape aceast m rturie cu toate acestea, c Bossuet nu punea infailibilitatea *în papa*; el ajunge printr-aceea la Leibnitz, care imputa lui Bossuet dezbin rile ce existau între catolici asupra acestui punct. D. de Maistre imput gallicanilor c înlesnesc protestan ilor motivul acestei imput ri. Dac to i catolicii ar pune infailibilitatea în papa, am ti cel pu in unde s o g sim, dup eminentul nostru scriitor.

Se tie unde s se g seasc , de la sinodul din Vatican; dar nimeni nu o voie te. Acesta este rezultatul cel mai clar al teoriilor D-lui de Maistre.

Gallicanii au opus infailibilit ii papale dou feluri de probe pe care le trag din istoria bisericeasc . Ei citeaz fapte pentru a proba: 1. c corpul episcopal niciodat n-a recunoscut ca infailibile deciziunile doctrinare ale papilor; 2. c papii formal s-au în elat într-un num r destul de mare din deciziunile lor.

În sprijinul primului adev r, ei citeaz sinoadele care au ordonat sau au f cut un examen prealabil al unor deciziuni de ale papilor mai înainte de a le admite i de a le proclama. Istoria sinoadelor atest c aceste adun ri totdeauna întru aceasta astfel au lucrat i c niciodat ele n-au aderat, f r examen, la vreo deciziune papal .

Pentru un om de bun credin , acest examen probeaz cu prisos c episcopii care asistau la aceste sinoade nu priveau deciziunile papale ca infailibile, c ci nu se examineaz prealabil, înainte de a le adopta, ni te deciziuni ce se tiu dinainte c sunt conforme necesarmente cu adev rul.

Acest ra ionament al gallicanilor este privit de D. de Maistre ca un *paralogism*. Acestui scriitor i se pare chiar lucru foarte extraordinar ca s recurg cineva la istorie pentru a ti dac suveranitatea pontifical , a a precum el o în elege, a fost sau nu admis , în secolele ce ne-au preces. Acest recurs la istorie nu este deloc în uz, zice el, decât “din timpul de când mania constitu iunilor a luat st pânire peste spirite.” (p. 129) Suveranitatea pontifical nu rezult dintr-o lege; este dar absurd de a c uta în istorie aplica iuni ale acestei legi; ea rezult dintr-o necesitate social . “Niciodat , adaug el, o institu iune important n-a rezultat dintr-o lege, i cu atât ea este de mare, cu atât mai pu in scrie. *Ea se formeaz ea-îns i* prin conspira iunea a mii de agen i care, mai totdeauna, nu tiu ce fac; astfel încât adesea ei au aerul de a nu vedea *dreptul* pe care-l stabilesc ei-în i i.” (p. 130)

N-ar putea cineva g si o contradic iune în aceste cuvinte? Cum se formeaz de *sine-îns i* o institu iune, când *dreptul s u* este stabilit de mii de agen i orbi care nu tiu ce fac stabilind acest drept?

Atare este frumoasa origine pe care D. de Maistre a dat-o autorit ii pontificale. El nu voie te s decid dac sfântul Petru a avut con tiin de aceast autoritate, “în teama de a se arunca în subtilit i i de a fi înnoitor în loc de a fi nou-încep tor, ceea ce, adaug el, m-ar sup ra foarte mult.”

S spunem în treac t c D. de Maistre nu era a a de sup rat c trece de înnoitor, fiindc era atât de mândru de ideile *cele noi* pe care le f cea s le adopte Roma, aproape i nevrând ea, dup cum am ar tat.

Noi am observat aiurea c D. de Maistre exagera pasajul din Evanghelie, *tu e ti Petru* etc., pentru a- i stabili noua sa teorie a absolutismului papei; cum poate face acest scriitor s rezulte deodat acest absolutism dintr-o lege a lui Iisus Hristos i dintr-un concurs orb al împrejur rilor? Aceasta este o nou prob despre singulara logic a *omului* nostru *de Stat*[286]. În fiecare capitol al c r ii sale, el nu vede decât paradoxul care-i face obiectul, i-l expune în toat nuditatea sa, f r a reflecta c aser iunile sale se distrug unele printr-altele, i se afl în continu contradic iune.

Cu adev rat, cu cât de mult aprofund m faimoasa carte *Du pape*, cu atât mai mult ne mir m de onorurile ce primi el într-un oarecare public. Este adev rat c în momentul în care ea ap ru, lupta era vie i str lucitoare din partea partitei ultramontane. Lamennais i de Bonald d dur cuvântul de ordine, i coala lor, tân r   i entuziast , începu s aclame o carte care p ru cu atât mai tare, cu cât g sea cineva într-însa mai mult mândrie i un dogmatism mai insolent. Voir s vad geniu sub paradoxurile cele mai nesustenibile.

D. de Maistre, pentru a combate prima aser iune a gallicanilor asupra examenului f cut de sinoade deciziunilor doctrinare ale papilor, afirm c “acest examen se reazem unicamente pe condescenden a papilor, i totdeauna, adaug el, ele (sinoadele) astfel l-au în eles. Niciodat , continu el, nu se va proba c sinoadele vor fi luat cuno tin , *ca judec tori propriu-zi i*, de deciziunile dogmatice ale papilor i c - i vor fi arogat dreptul de a le accepta sau de a le lep da. Un exemplu b t tor la ochi de aceast teorie se trage din sinodul de la Chalcedon atât de adesea citat. Papa *acolo permite voios* ca epistola sa s fie examinat , i cu toate acestea, niciodat el nu men inu într-un mod mai solemn *nereformabilitatea* judec ilor sale dogmatice.”

S examin m proba dat de D. de Maistre în sprijinul teoriei sale. *Actele* sinodului de la Chalcedon vor fi conduc torul nostru. El se adun pentru a condamna pe Eutychiu pe care sfântul Leon îl condamnase deja prin epistola sa cea c tre Flavian.

Aceast epistol a fost citit în sinod, examinat , aprobat   i confirmat .

Bossuet a probat, dup actele sinodului, c aceast epistol fu supus judec ii P rin ilor aduna i, i c ea a fost aprobat , nu ca o deciziune nereformabil , ci fiindc ea era recunoscut conform cu deciziunile celor dintâi trei sinoade ecumenice. Actele sunt atât de explicite încât este imposibil de a o contesta. Anatolie, episcopul Constantinopolului, d du astfel cel dintâi opiniunea sa: “Epistola prea sfântului arhiepiscop Leon concord cu simbolul celor 318 P rin i ai no tri de la Niceea i al celor 150 care în urm se adunar la Constantinopol i confirmar aceea i credin , i înc   i cu acela care a avut loc la Efes sub pre edin ia prea binecuvântatului Chiril. În consecin   eu ader i subscriu foarte voios.” Ceilal i membri ai sinodului aderar în acela i mod i semnar cu cuvintele: "Ea concord   i semnez“, sau: “Ea concord   i prin urmare semnez.”

[286] Nu trebuie sa uitam ca J. De Maistre gândea ca un mason.

Iat , zice Bossuet, cuvinte de oameni care delibereaz i nu lucreaz ca orbii, prin pur supunere. El demonstreaz ceva mai mult contra lui Bellarmin c aceast epistol nu era o instruc iune adresat episcopilor pentru a conduce judecata lor, ci o sentin apostolic trimis fiec rei Biserici, în momentul în care nici un sinod nu fusese înc convocat. Dup aceste fapte, trase din înse i actele sinodului de la Chalcedon, se vede: 1. c epistola sfântului Leon a fost examinat *în mod judiciar*; 2. c ea a fost adoptat f r reclama iuni; 3. c papa nu a avut deloc ocaziunea de a vorbi despre pretinsa *nereformabilitate* a deciziunilor sale.

O chestiune de disciplin , agitat în acela i sinod, probeaz c sfântul Leon nu privea autoritatea sa ca suveran chiar i în aceste chestiuni. S urm m înc asupra acestui punct *actele* sinodului:

Dup ce chestiunea de credin contra lui Eutychiu s-a decis, clerul din Constantinopol rug pe delega i de a se uni cu dân ii într-o chestiune ce privea pe propria lor Biseric , i care deja fusese decis de al doilea sinod general. Delega ii refuzar , punând înainte c ei nu primiser deloc instruc iuni în aceast privin . P rin ii cu toate acestea procedar la discu ie, i în absen a delega ilor, adoptar canonul al 28-lea, care este astfel conceput: “Noi, voind s urm m întru toate punctele deciziunea sfin ilor P rin i, i recunoscând autoritatea canonului celor 150 prea-religio i episcopi care s-a citit, decidem egalmente i decret m acela i lucru cu privire la privilegiile prea-sfintei cet i a Constantinopolului, noua Rom . C ci P rin ii recunoscuser legitim privilegiile alipite de tronul Romei vechi, pentru c ea era urbe imperial . i cei 150 prea-religio i episcopi, fiind anima i de acelea i sentimente, acord acelea i privilegii prea sfântului tron al Romei noi, judecând cu dreptate c o urbe care se bucur de suveranitate i de un senat, i care posed prerogative asemenea cu acelea ale Romei vechi, trebuie s fie, ca ea, investit cu o mare autoritate în materie ecleziastic , fiind, dup ea, a doua. Decret m de asemenea c mitropoli ii numai ai Pontului, ai Asiei i ai Thraciei, precum i episcopii diocezelor sus-numite care sunt printre barbari, vor fi hirotoni i de acest de mai sus prea sfânt tron al prea sfintei Biserici a Constantinopolului; fiecare mitropolit din sus-numitele dioceze hirotonind pe episcopii provinciei, a a dup cum s-a prescris prin dumnezeie tile canoane; dar, ei, mitropoli ii acestor dioceze, vor fi hirotoni i de arhiepiscopul Constantinopolului, alegerile fiind f cute dup uz i fiindu-i notificate.”

În ziua urm toare, delega ii cer anularea canonului *ca fiind o violare a canoanelor de la Niceea*. P rin ii confirmar prima lor deciziune.

Sinodul dorind s ob in aprobarea lui Leon pentru acest canon, spre a putea deveni astfel, cu consim mântul tuturor, lege a Bisericii universale, îi scrise cerându-i cu insisten aceast aprobare; ei vorbesc în aceast epistol de prea marele lor respect pentru demnitatea i autoritatea arhiepiscopului Romei. Ei îl calific de “succesor al sfântului Petru”, de “ ef al Sinodului”, de “gardian al viei” – “str lucind cu toat str lucirea luminii apostole ti”, ei se numesc “copiii s i” i-l numesc “p rintele” lor f r a c rui aprobare actele lor vor fi f r putere. Sfântul Leon refuz aprobarea sa; dar canonul a avut putere pretutindeni

în Orient; de la acest timp, scaunul Constantinopolului totdeauna a fost recunoscut ca cel dintâi scaun din Orient.

S examin m, acum, natura obiec iunilor sfântului Leon contra celui de al 28-lea canon al sinodului de la Chalcedon.

El î i baza opozi iea sa pe aceea c sinodul ar viola canoanele de la Niceea. Nu se afl nici un cuvânt relativ la violarea drepturilor sfântului Petru în epistolele sale a 104-a adresat împ ratului Marcian, a 105-a adresat împ r tesei Pulcheriei i a 106-a adresat lui Anatol al Constantinopolului.

În epistola sa c tre Anatol, el zice: "Deplâng c v încerca i de a c lca constitu iunile cele mai sacre ale canoanelor de la Niceea; ca cum o ocaziune favorabil vi s-ar oferi, când scaunul Alexandriei î i poate pierde privilegiul s u de a fi în al doilea rang, i Biserica Antiohiei posesiunea demnit ii sale de a treia. V fac opozi ie pentru ca, într-un scop mai în elept, s v ab ine i de a arunca toat Biserica în turburare. Nu trebuie ca drepturile întâiet ilor provinciale s fie nimicite, sau ca episcopii mitropoli i s fie despuia i de privilegiile lor existânde din timpurile vechi. Scaunul Alexandriei nu trebuie s fie lipsit de nici o por iune din acea demnitate de care el fu judecat demn de a o ob ine din cauza sfântului evanghelist Marcu, discipolul fericitului Petru. Biserica Antiohiei de asemenea, unde, prin predicarea fericitului apostol Petru, numele de *cre tin* fu întrebuin at pentru prima oar , s - i conserve rangul s u i demnitatea sa ereditar , i, fiind a ezat în al treilea grad, s nu descind niciodat dedesubt."

Împ r tesei Pulcheria el îi scrie:

"În toate afacerile ecleziastice, noi ne supunem la acele legi pe care Spiritul Sfânt, prin mijlocirea celor 318 prela i, le d du pentru a fi c l uza tuturor preo ilor."

Deci, nu în virtutea întâiet ii scaunului Romei, nici a autorit ii pe care ar poseda-o asupra Bisericii, sfântul Leon se opunea canonului al 28-lea de la Chalcedon; ci el refuza de a viola o lege veche i respectabil stabilit de sinodul de la Niceea.

 i al treilea sinod ecumenic, inut la Efes, ca i cel de la Chalcedon nu recunoscuse *nereformabilitatea* deciziunilor papale. Acest sinod se adunase, sub pre edin ia lui Chiril al Alexandriei, pentru a condamna pe Nestorie. Bossuet a probat, cu actele sinodului i cu faptele cele mai sigure, c papa Celestin deja condamnase pe Nestorie, îi acordase zece zile pentru a se c i, i în urm solemn îl excomunicase. Totu i, *dup toate acestea*, sinodul s-a convocat pentru a decide chestiunea; Nestorie, în cita iune, este calificat "de prea pios episcop"; decretele papei Celestin s-au citit i aprobat; în urm condamnarea astfel s-a pronun at contra lui Nestorie:

"Sfântul sinod adunat la Efes prin gra ia lui Dumnezeu i ordonan a prea pio ilor no tri împ ra i, lui Nestorie, nou Iuda: s   tii c , pentru dogmele tale impii i nesupunerea ta la canoane, ai fost depus de sfântul sinod dup legile Bisericii, i declarat exclus din toate gradele ecleziastice."

Aici, zice Bossuet, noi observ m trei lucruri:

1. Dup deciziunea sfântului Celestin, o alta este înc recerut , aceea a sinodului.
2. Aceste dou lucruri se cuvin p rin ilor: de a pronun a în privin a doctrinei i în privin a persoanelor.
3. Judecata sinodului este decisiv   i final .

Noi afl m înc din istoria acestui sinod ceea ce trebuie s se în eleag prin confirmarea decretelor unui sinod din partea papei. Delega ii nu sosiser la începutul edin elor; dup ce au intrat, ei cerur ca tot ce se f cuse de la deschidere s li se citeasc , spre a fi pu i în pozi iune de *a confirma* ceea ce se f cuse. Dup ce totul s-a citit din nou, i dup ce delega ii primir , Chiril propuse sfântului sinod "ca delega ii, dup obicei, s certifice prin semn turile lor canonicul lor consim mânt la ceea ce sinodul f cuse." La aceast cerere a lui Chiril, sinodul r spunse i decret c semn tura delega ilor con inea *confirma iunea* actelor sale; astfel încât aceast confirma iune de care vorbe te sinodul nu este alta decât manifesta iunea plin   i întreag a consim mântului lor la actele acestei adun ri. "Aceast simpl   i natural califica iune a confirma iunii, zice Bossuet, noi am men ionat-o adesea i o vom men iona înc adesea, bucurându-ne c ea ni s-a dat de sfântul sinod de la Efes."

Dup atari fapte, cum a putut afirma D. de Maistre c deciziunile episcopului Romei fuseser admise de sinoade ca judec i ce nu se puteau reforma? Cum a putut el s zic c niciodat nu a fost deodat contradic iune din partea episcopilor Romei i judecat din partea sinoadelor (p. 132)? Contradic iunea era cu toate acestea destul de flagrant , când sinodul de la Efes numea *prea pios episcop* pe Nestorie, depus i excomunicat de sfântul Celestin, din cauza ereziilor sale. Judecata sinodului a fost conform cu a sfântului Celestin, dar nu e mai pu in adev rat c deciziunea acestui episcop al Romei era la început considerat ca neavenit , atât din punct de vedere doctrinar cât i din punct de vedere disciplinar, în loc de a fi adoptat ca nereformabil .

În examenul f cut de sinoade, D. de Maistre nu voie te s vad decât un mijloc "între supunerea pur pasiv care înregistreaz o lege în t cere, i superioritatea care o examineaz cu putere de a o lep da." (p. 133) Care este acest mijloc? Noi nu tim nimic, "c ci, dup cum o spune autorul nostru (p. 134), dac cineva nu are dreptul de a judeca, pentru ce ar discuta?" Dac deciziunea este nereformabil   i infailibil , *supunerea pasiv* este o datorie. Mijlocul D-lui de Maistre nu este decât o himer ; el nu-l poate admite f r a atenta la principiile sale.

"Biserica gallican voie te s judece, zice D. de Maistre, i, în acela i timp, recunoa te c ea nu poate lep da o deciziune doctrinar a papei."

Acord m voios D-lui de Maistre c în secolul al XVII-lea, gallicanismul suferind influen a lui Ludovic al XIV-lea, nu a fost logic; dar din aceea c gallicanismul modern nu a fost logic, nu urmeaz c el totdeauna a fost gre it i c ultramontanismul este adev rat.

VIII.

În elatu-s-au câteodat papii? D. J. de Maistre r spunde la aceast chestiune de fapt într-un mod prea singular i care ne aduce aminte de o apreciere ce a fost f cut despre aceast persoan . Baronul d'Ekstein, în *Correspondant* din 25 aprilie 1854, prea bine a caracterizat genul de spirit al D-lui de Maistre. Relativ de luptele papalit ii i ale imperiului, i de modul cu care filosoful ultramontan apreciase acest mare fapt, el s-a exprimat astfel: "El pretutindeni a v zut *ceea ce a voit s   vad* , i a v zut admirabil de bine; a negat *ceea ce trebuia s   vad*   i c *a v zut într-adev r*, dar i-a suprimat arunc tura sa de ochi *cu inten iune*; i acolo este sl biciunea acestui mare spirit."

Este imposibil de a spune mai politicos c D. de Maistre fu de rea credin . Nu poate cineva citi o pagin din operele acestui scriitor f r a fi convins de juste ea aprecia iunii baronului d'Ekstein. În toate cercet rile sale istorice, D. de Maistre trece sub t cere ceea ce poate v t ma tezei sale; el exceleaz întru a pune în lumin un detaliu adesea neînsemnat i întru a-i da o importan   ce nu o poate avea. Prin mijlocul acestei proced ri, el a v zut în istorie cu totul contrariul de ceea ce trebuie s vad într-însa cu adev rat.

El a recurs mai ales la procedeul s u pentru a scuza pe papi de orice eroare. Chestiunea era interesant   i merita toate îngrijirile sale. Într-adev r, dac unul sau mai mul i papi s-au în elat *în fapt*, ce devine teoria infailibilit ii papale?

Noi am comb tut partea doctrinar a tezei D-lui de Maistre; s vedem acum dac , *în fapt,* mai mul i papi nu s-au în elat.

D. de Maistre afirm c de optsprezece secole nici un pap nu s-a în elat când el a vorbit Bisericii *liber* i *ex cathedra*. Prin cuvântul *liber*, el în elege c papa n-a fost obligat de a vorbi în urmarea chinurilor, a persecu iunii, a violen ei. (p.138) Cât pentru cuvântul *ex cathedra*, el nu-l define te. Cu ajutorul cuvântului *liber* i al formulei *ex cathedra*, D. de Maistre a sperat s se poat sc pa de fapte îngreun toare ce probeaz *failibilitatea* papilor.

O s vedem dac acest procedeu i-a reu it.

S nu zicem nimic de c derea sfântului Petru. D. de Maistre nu voie te s se vorbeasc de dânsa, pentru c sfântul Petru nu era înc   ef al Bisericii când renega pe Iisus Hristos. Noi foarte voios îi acord m aceasta. Dac n-am cunoa te *buna credin * a D-lui de Maistre, am fi r mas uimi i când a consacrat cinci pagini întru a combate o obiec iune pe care nimeni n-a f cut-o cu adev rat serios, când trece sub t cere fapte foarte grave ce au fost opuse sistemului infailibilit ii pontificale. D. de Maistre dep rteaz toate aceste fapte cu un singur cuvânt: "Ele nu merit onoarea de a fi citate." (p. 144) Dou numai îi par a merita aceast onoare, pentru c ele îi par susceptibile de noi l muriri; acestea sunt cele ce privesc pe papii Liberiu i Onoriu.

S examin m *noile l muriri* ale D-lui de Maistre.

El g se te mai întâi c Bossuet *s-a c it* de ceea ce scrisese contra papei Liberiu în la *Defense de la Declaration du clerge de France.*

Aceast aser iune este fals . D. de Maistre a sprijinit-o pe o not a lui Le Dieu citat de Bossuet. Dup aceast not , Bossuet ar fi zis secretarului s u c el scosese din opera sa ceea ce privea pe papa Liberiu, *ca neprobând bine aceea ce el voia s stabileasc în acest loc.*

Mai întâi Bossuet nu-l retr gea ca pe un fapt r u probat de el însu i; ceva mai mult, Bossuet a f cut din marea sa oper mai multe extracte, unul între altele în care el nu avea de scop decât de a aduce pe papa s renun e la preten iile ultramontane, pentru a accelera reuniunea protestan ilor. Într-o asemenea oper , el trebuia s dep rteze tot ce putea *s r neasc delicatele urechi ale romanilor*, dup cum zicea el. Iat pentru ce n-a vorbit el într-însa de c derea lui Liberiu. Astfel doctorii *italieni* despre care vorbe te D. de Maistre au fost indu i a zice c Bossuet scosese din opera sa ceea ce privea pe Liberiu.

Dac el scosese cele relative la Liberiu, apoi ele nu s-ar fi g sit în manuscrisul autentic al operei sale complete. Cu toate acestea s-au g sit i le poate cineva vedea i ast zi, fiindc manuscrisul lui Bossuet exist .

D. de Maistre dar a interpretat r u nota lui Dieu; *c in a* lui Bossuet, relativ la Liberiu, n-a existat decât în imagina iunea celebrului scriitor.

Centuriatorii din Magdeburg, adaug D. de Maistre, convin c Liberiu n-a condamnat pe sfântul Atanasie decât în urma violen elor la care el era expus în exilul s u. Noi voim din toat inima ca s fie a a, dar vom ad uga c dac papa este autoritatea infailibil stabilit de Iisus Hristos în Biserica sa, dup cum o voie te D. de Maistre, i dac aceast autoritate infailibil dispare înaintea violen elor primului tiran care va putea închide sau exila pe un pap , ni se pare c trebuie dintr-aceasta s conchidem c nu este în Biseric autoritate infailibil . Poate cineva scuza *un om* care cedeaz violen ei; dar dac acest om este *infailibilitatea vie uitoare* din privilegiu divin, trebuie *neap rat* s fie, în virtutea aceluia i privilegiu, pus la scuteal de violen   sau de fric ; altminteri infailibilitatea a c rei personificare este el nu va fi decât o himer .

Nu în elege cineva cu adev rat cum a putut ra iona D. de Maistre într-un mod atât de vrednic de mil încât s nu vad c o infailibilitate care dispare înaintea chinurilor, persecu iunii sau violen ei, este o infailibilitate ce nu depinde decât de primul despot care va avea pe papa sub puterea sa.

Se poate oare ca Dumnezeu s nu fi dat mai mult garan ie principiului care trebuia s fie sprijinul credin ei din lume?

D. de Maistre s scuze *persoana* lui Liberiu, dac crede cuviincios, pu in ne pas ; dar este imposibil de a nu în elege c , cu cât de mult insist asupra acestui principiu: c un pap violentat, chinuit, exilat, se poate în ela, cu atât mai mult demonstreaz c infailibilitatea nu este alipit de papalitate. Un pap persecutat nu este pentru aceasta mai pu in pap . Dac ca pap el nu se poate în ela, chinuirile nu-l vor putea induce în eroare; dar dac *omul* domin pe papa ce devine pretinsa infailibilitate a papalit ii?

Dar Italienii Mansi, Orsi i al ii, pretind c Liberiu n-a vorbit *ex cathedra* când a condamnat s n toasa doctrin , în persoana sfântului Atanasie

ap r torul ei. Proba ce o d D. de Maistre, dup Mansi, este c el nu *adun sinoadele* pentru a examina chestiunea; c nu consult doctori; c nu institui congrega iuni *pentru a defini dogma*; c nu ceru rug ciuni publice pentru a invoca pe Duhul-Sfânt.

Un pap care nu îndepline te aceste preliminarii nu este infailibil.

Atunci el nu este infailibil din privilegiu divin: ci sinoadele, doctorii, congrega iunile i rug ciunile credincio ilor îi confer infailibilitatea.

În urm : cine a revelat italienilor c infailibilitatea în Biseric ar fi alipit de preliminariile pe care le-au indicat ei?

Afar de aceasta, doctorii ultramontani nu se acord asupra condi iunilor necesare unei defini iuni *ex cathedra*. Nu se poate dar ti într-un mod neîndoios când un pap pronun infailibil. Dac este îndoial asupra condi iunilor defini iunii sale solemne, este învederat c niciodat nu se poate ti pozitiv dac îndepline te ea aceste condi iuni. Distinc iunile italienilor nu formeaz dar decât o adev rat *mocirl* teologic , în mijlocul c reia se îneac aceast infailibilitate papal la care ei in ca la o arc a lor de alian , i în privin a c reia ei nici nu se pot în elege m car între dân ii.

D. de Maistre m rturise te c Orsi este înc i mai *exigent* decât Mansi (p. 148) în privin a condi iunilor defini iunii *ex cathedra*. Noi nu suntem deloc surprin i de logomachia doctorilor italieni asupra acestor condi iuni, dar dac n-am cunoa te *logica* D-lui de Maistre, am putea anume s întreb m cum se face c el ader la doctrina lui Mansi dup ce i-a f cut o datorie dintru a dispre ui sinoadele i dup ce a sus inut c cele mai sfinte din aceste adun ri n-aveau mai mult autoritate decât un paraclisier de sat, de îndat ce papa nu le confirma. Mansi i ceilal i ultramontani voiesc ca sinoadele s fie prima condi ie pentru a recunoa te o deciziune infailibil a papei; i D. de Maistre atribuie sinoadelor generale, în afar de papa, atâta autoritate cât are un paraclisier de sat! Este oare posibil de a derezona pân într-atâta?

Se pot aprecia noile l muriri ce D. de Maistre avea s ne dea asupra primului fapt pe care l-a crezut *demn de onoarea de a fi citat*. S trecem la al doilea, adic la al papei Onoriu.

“La începutul secolului al VII-lea, zice el (p. 149), Sergiu, patriarh al Constantinopolului, se apuc de a întreba pe Onoriu dac sunt dou voin e în Iisus Hristos.” El se servi, dup D. de Maistre, de *cuvinte ambigue*. *Papa nu v zu cursa,* adaug autorul nostru.

Iat dar infailibilitatea pontifical compromis din lipsa de inteligen a papei. Onoriu a p rut c favorizeaz o erezie pentru c nu în elesese epistola lui Sergiu. Aceast m rturire a D. de Maistre poate servi spre ap rarea *persoanei* lui Onoriu, dar nu distruge ea în acela i timp teoria infailibilit ii papale? Ce! A pus Iisus Hristos autoritatea infailibil destinat de a ap ra doctrina sa în ni te oameni capabili de a sacrifica aceast doctrin fricii, sau de a o tr da din lipsa de inteligen ?

Dup atari m rturisiri, smulse de adev r de la cel mai fanatic ultramontan, este imposibil, o spun curat, de a sus ine sistemul infailibilit ii

papale i de a nu recunoa te c el conduce inevitabil la nega iea a orice infailibilitate în Biseric .

D. de Maistre probeaz , cu m rturia secretarului lui Onoriu, c acest pap nu în elesese epistola lui Sergiu. Noi accept m proba f r a o discuta.

El afirm afar de aceasta c Sergiu n-a f cut cunoscute epistolele lui Onoriu decât dup moartea acestui pap , întâmplat dup doi ani de când le scrisese; el le-ar fi publicat mai înainte, dup autorul nostru, dac aceste epistole ar fi con inut veninul monotelismului (p. 151).

Iat celelalte probe în favoarea lui Onoriu:

În decursul celor patruzeci i doi de ani ce urmar dup moartea acestui pap , monoteli ii nu vorbir deloc despre a doua din epistolele lui Onoriu.

În 641, împ ratul Eracliu, scriind papei Ioan al IV-lea, p zi t cerea asupra epistolelor lui Onoriu.

În 619, împ ratul Constant al II-lea nu vorbi deloc despre dânsele în epistola sa c tre papa Martin.

Onoriu s-a pronun at în toat via a sa contra lui Sergiu, capul monoteli ilor.

Sfântul Maxim al Constantinopolului a recunoscut acest fapt.

Papa sfântul Martin, mort în 655, afirm c sfântul-scaun nu încetase de a avertiza pe Sergiu i pe monoteli i, de a-i mustra, de a-i amenin a.

Din aceste *probe* D. de Maistre conchide c a doua epistol a lui Onoriu a fost fabricat , i c cea dintâi a fost r u interpretat :

Noi am putea observa, asupra primului punct, aceia ce au p zit t cerea în privin a celei de a doua epistole a lui Onoriu, au p zit-o deopotriv i în privin a celei dintâi. Dac aceasta dintâi nu este mai pu in autentic , cu toat aceast t cere, dup cum o admite D. de Maistre, cum va proba aceea i t cere neautenticitatea celei de a doua?

Cât despre interpretarea favorabil a epistolelor lui Onoriu, D. de Maistre î i d toate silin ele pentru a o face s se admit , dar nu poate nega acest fapt:

C al aselea sinod general i papa Leon al II-lea atât de apropia i de timp, i ini ia i în toate circumstan ele, fost-au ei mai pu in clarv z tori decât D. de Maistre, sau decât câ iva autori moderni dup care a scris el.

Noi propunem aceast simpl chestiune drept orice r spuns la silin ele teologice i la discu iunile subtile ale ilustrului ultramontan.

Dar actele sinodului al aselea n-au fost falsificate de greci? D. de Maistre n-a îndr znit s ating aceast chestiune; cu toate acestea se pare c el dore te ca s cread lumea aceste acte falsificate. El a f cut pentru aceasta o dizerta iune de apte pagini asupra Scripturii. El conchide astfel:

"Ori de câte ori *o b nuial de fals* planeaz asupra vreunui monument de ale antichit ii *în tot sau în parte*, nu trebuie niciodat s se nege aceast prezum iune; dar dac vreo pasiune violent de r zbunare, de ur , *de orgoliu na ional*, se afl dup toate formele prins i dovedit c *a avut interes de a falsifica, b nuiala se schimb în certitudine.*"

Certitudinea este u or de produs pentru D. de Maistre. Dac ar aplica cineva regula sa de critic la toate monumentele antichit ii, pe care italienii, prin *orgoliu na ional*, le privesc ca autentice, i pe care cei mai mari erudi i le-au lep dat ca apocrife, ce ar zice ultramontanii no tri admiratori ai D-lui de Maistre! B nuiala celor mai buni erudi i va trece ea cu înlesnire în spiritul lor în stare de certitudine?

D. de Maistre, care a consacrat apte pagini *scripturii cursive*, declar c *nu are timpul de a examina chestiunea superflu* a autenticit ii actelor celui de al aselea sinod general (p. 170). Doctul scriitor se trage *cu dib cie* din încurc tur .

Cu toate acestea dac aceste acte sunt autentice, D. de Maistre "m rturise te c nu mai în elege nimic în condamnarea lui Onoriu." Este înc o chestiune foarte important ce reiese din aceste acte; este c , dac ele sunt autentice, al aselea sinod general i papa Leon al II-lea n-au crezut deloc c Onoriu vorbind ca pap , va fi fost infailibil.

D. de Maistre a înl turat aceast chestiune; dar nou ne este permis de a i-o aduce aminte. Tot ce au putut face Leon al II-lea i succesorii s i contra lui Onoriu nu probeaz nimic, zice el, pentru c "tot ce au putut zice nu are nimic dogmatic." (p. 160)

Astfel Leon al II-lea, în unire cu un sinod ecumenic, condamn solemn pe Onoriu ca eretic; i deciziunea sa *nu are nimic dogmatic*! El afirm c : "foarte departe de a guverna Biserica apostolic dup tradi ia doctrinei apostolilor, Onoriu s-a silit, printr-o tr dare profan , de a ruina puritatea credin ei!" i cuvintele sale nu au avut nimic dogmatic!

Al aptelea sinod a recunoscut ca autentice actele celui de al aselea; chiar sinodul de la Constantinopol, pe care Roma îl socote te de al optulea ecumenic i pe care Biserica oriental îl leap d , a recunoscut autenticitatea actelor celui de al aselea ecumenic, i a confirmat condamnarea lui Onoriu. Papii, în loc de a reclama, au aderat la aceste condamn ri. Biserica roman n-a f cut nici o dificultate de a men iona aceast condamna iune în c r ile sale liturgice. Olsteniu a pus de au imprimat la Roma chiar una din aceste c r i con inând jur mântul ce f cea fiecare pap nou ales, de a primi "al aselea sinod, care lovise pe Onoriu cu anatem perpetu [287]."

Noi am putea s ne întindem mai mult asupra acestor probe despre autenticitatea actelor sinodului al aselea ecumenic; dar ne e destul de a le expune repede, pentru a face s se în eleag pentru ce D. de Maistre *n-a avut timpul de a se ocupa cu aceast chestiune superflu* .

Fiindc marele scriitor ultramontan a ridicat aceast chestiune a lui Onoriu, s ne permit amicii s i de a le adresa aceast dilem : ori sinodul al aselea general n-a în eles epistolele lui Onoriu, ori le-au în eles.

Dac el nu le-a în eles, Biserica nu este infailibil în fixa iunea sensului autorilor, adic , asupra *faptelor dogmatice*, dup cum o pretind ultramontanii no tri.

[287] Eccl. Roman. Liber diurnus.

Dac le-au în eles, Onoriu a fost eretic, într-o deciziune dogmatic , pronun at în calitatea sa de ef al Bisericii; de unde urmeaz c papii nu sunt infailibili.

Ultramontanii pot alege; dar ceea ce sunt obliga i de a admite, este c al aselea i al aptelea sinoade ecumenice, i papii ce au aderat la dânsele, n-au crezut deloc în infailibilitatea papal , fiindc ei au condamnat ca eretic o defini iune solemn a papei Onoriu.

Dup ce i-a stabilit teoria sa a infailibilit ii, D. de Maistre s-a apucat de a r spunde obiec iunilor ce i se puteau face. (p. 171 i urm.)

El mai întâi se leag de Bossuet; face contra episcopului de Meaux un argument *ad hominem*, cu atât mai mare siguran   cu cât nu avea de a se teme de r spuns din partea marelui scriitor.

Bossuet, dup D. de Maistre, s-a declarat pentru absolutism în politic ; el nu voie te ca un decret regal s fie supus la control; cu atât mai mare cuvânt trebuia el s acorde unui decret papal acelea i prerogative. Dac decretul papal nu s-ar ocupa, ca i decretele regale, decât despre materii de ordine temporal , D. de Maistre ar avea dreptate contra lui Bossuet; dar din lipsa unei distinc iuni esen iale, omul de Stat savoyan n-a aruncat contra episcopului de Meaux decât o bull (vessic) de s pun.

Bossuet era legitimist, dup cum era toat lumea în timpul s u; el înv a teoria absolutismului regal, nu ne împotrivim întru aceasta. Noi admitem chiar, cu D. de Maistre, c trebuie în societate o putere suprem care s judece în ultima instan ; fie puterea aceasta într-un rege, într-o adunare, într-un pre edinte, într-un tribunal, pu in import . Oricare ar fi teoria politic ce o adopt cineva, trebuie totdeauna s revin la o putere care s judece f r apel, altminteri ordinea ar disp rea din societate.

Aceasta este acea putere în general care vine de la Dumnezeu, în acest sens c ea este legea esen ial   i fundamental a societ ii, al c rei autor este Dumnezeu. Evanghelia nu înva   alt *drept divin*; dar din aceea c puterea suprem judec f r apel, trebuie s conchid cineva c ea este infailibil ? Nu, nicidecum; ea este admis ca o *necesitate social* , lumea se supune sentin elor sale, pentru binele general, dar aceste sentin e nu sunt infailibile nici în ochii aceluia sau acelora care le dau, nici în ochii acelora care i se supun.

Interesul general cere ca ele s fie înconjurate de cele mai puternice garan ii; iat pentru ce regali tii one ti, ca Bossuet, au expus cu zel i libertate *datoriile* regilor; i pentru ce de asemenea, în unele ri, s-au c utat forme de guvern mânt care ar oferi mai multe garan ii decât absolutismul unuia *singur*.

Dar din aceea c Bossuet s-a pronun at pentru forma de guvern mânt temporal ce era admis , în timpul s u, în Fran a, f r reclama iune, urmeaz oare c el n-ar fi putut, f r inconsecven , s nu recunoasc absolutismul pontifical i infailibilitatea papei?

Autoritatea în Biseric nu este nicicum supus vicisitudinilor guvern mintelor temporale; ea a fost stabilit de Iisus Hristos. Nu este vorba dar decât de a ti în ce condi iuni a stabilit-o el; o dat aceste condi iuni recunoscute, trebuie admis a a cum este. Dar, Bossuet în elegea, dup Sfânta

Scriptur i tradi ia catolic , c autoritatea religioas rezid în episcopat; c papa, cu toat întâietatea sa, n-are dreptul de a lucra decât conform canoanelor; c autoritatea sa este subordonat unei legi care vine de la o autoritate superioar autorit ii sale; era el obligat de a pune uniformitate între convic iunile (convingerile) sale asupra autorit ii religioase i opiniunile sale politice? Noi nu o credem; dar dac ar fi f cut-o, nu credem c suntem temerari zicând c el mai curând ar fi renun at la opiniunile sale asupra absolutismului regal decât la convic iunile sale asupra autorit ii ecleziastice.

Noi zicem c Bossuet nu era obligat de a pune de acord politica sa cu convic iunile sale asupra naturii autorit ii papale. Pentru ce? Pentru c nu poate cineva ra iona asupra puterii temporale în acela i mod ca asupra autorit ii spirituale.

D. de Maistre, este adev rat, afec ioneaz acest paralogism care a fost sorgintea celor mai grave erori ale sale. Bossuet era un alt fel de logician decât ilustrul Savoyan; astfel a în eles el c trebuia s recunoasc cineva în puterea suprem o autoritate suveran , f r a-i acorda infailibilitatea, dar c o putere religioas , a c rei autoritate se întinde peste con tiin e, care trebuie s reglementeze, nu numai actele exterioare ca puterea temporal , dar i gândurile, convic iunile intime, nu putea exista decât investit cu o *infailibilitate incontestabil* .

Scriptura i tradi ia catolic neînv ându-l nicicum c Iisus Hristos ar fi acordat papilor privilegiul infailibilit ii, el nu le putea recunoa te o autoritate absolut în Biseric .

Faimosul argument al D-lui de Maistre contra lui Bossuet nu este dar foarte îngreun tor pentru memoria marelui episcop. Precau iunile oratorice ce le ia scriitorul nostru nu erau necesare (p. 173); ele nu servesc decât de a face cu totul ridicol pe acela care nu s-a sfiit de a se m sura cu un geniu ca episcopul de Meaux i de a se adresa c tre el, ca i când el ar fi tr it în timpul nostru i ar fi putut intra în discu ie.

Bossuet voie te ca papa s nu judece decât dup canoane.

"Aceasta este, zice D. de Maistre, *o copil rie* f cut pentru a amuza urechile *copil re ti*, sau pentru a calma pe rebeli." (p. 174)

Pentru ce? Pentru c , dup D. de Maistre, nimeni nu poate spune *dac papa a judecat contra canoanelor, nici a-l for a s le urmeze*? Acolo anume este chestiunea; este, orice ar zice D. de Maistre, altceva decât *Biserica nemul umit , tribunalele civile sau suveranul temporal* pentru a judeca pe papa, este *adev rata Biseric* , care- i exercit autoritatea sa prin episcopii s i.

Alt obiec iune a lui Bossuet i a istoricului s u contra infailibilit ii papale: D. de Bossuet, care ar fi f cut, dup D. de Maistre, *Istoria lui Fenelon* i Panegiricul lui Bossuet (contrariul trebuia s zic), D. de Bossuet, zicem noi, a amintit, aprobându-le, aceste cuvinte ale lui Bossuet:

"Dup maximele gallicane, *o judecat a papei în materie de credin* nu poate fi publicat în Fran a, *decât dup o accepta iune solemn f cut în o form canonic* , de arhiepiscopii i episcopii regatului, i *cu totul liber* ." (p. 174)

D. de Maistre este cu totul scandalizat de aceste cuvinte. “Totdeauna enigme!” zice el. Noi nu vedem desigur nimic enigmatic în cuvintele ce preced; ele sunt de o claritate care disper pe to i fabricatorii de opiniuni noi asupra absolutismului papal; c ci în fine Bossuet, de i avea câteva erori ce ineau mai mult de educa iunea i de pozi iunea sa decât de o con tiin liber   i independent , avea geniul catolic. Dac el a pronun at asemenea cuvinte, to i latinii le pot foarte bine pronun a dup el i dejuca astfel întreprinderile unui fanatism ultramontan care nu face nici o dificultate de a viola chiar depozitul credin ei, când aceast crim poate fi util cauzei sale.

D. de Maistre, pentru a r spunde *obiec iunii* lui Bossuet, presupune c episcopii nu sunt decât *organele necesare ce trebuie s fac cunoscut credincio ilor deciziunea suveranului pontif*. Propozi iea contradictorie este aceea care este *catolic* ; orice deciziune dogmatic nu trebuie s vin decât de la Biseric , prin organul episcopilor, care sunt, fiecare pentru dioceza sa, organele i ecourile credin ei *constante i universale*.

Dac D. de Maistre ar fi fost ini iat în adev rata teologie catolic , ar fi în eles pe Bossuet, i n-ar fi f cut din cuvintele marelui i înv atului episcop “ni te maxime învederat f cute pentru a acoperi dificult ile, pentru a turbura con tiin ele delicate, pentru a face îndr zne i pe cei r u-inten iona i.”

Maximele lui Bossuet nu pot fi atare decât pentru ignoran i i fanatici, care nu voiesc s vad mântuire i siguran decât în servilismul inteligen ei; decât într-un despotism papal mai propriu de a arunca ridicolul i dispre ul asupra autorit ii Bisericii decât s lege de cauza sa pe oamenii de inim   i de inteligen .

D. de Maistre citeaz pe Fenelon, pe Pithou i pe Fleury pentru a demonstra c în materie de credin judecata papei este suveran . El mai bine ar fi f cut de ar fi citat pe P rin ii Bisericii care nu recunosc nici chiar pe papa, cu atât mai mare cuvântul nu i-l atribuiesc nici o autoritate doctrinar .

Fenelon avea *ra iunile sale* pentru a flata pe papa i a împiedica pe adunarea sa provincial de a se ocupa de afacerea *Maximelor Sfin ilor*. Cuvintele pe care le citeaz D. de Maistre (p. 175) nu fac cunoscut adev rata opiniune a arhiepiscopului de Cambrai asupra autorit ii papei în materie de credin . D. de Maistre ar fi putut-o g si în tratatul *Du Souverain Pontife* (*Despre Suveranul Pontif*), în care Fenelon, f r a fi destul de franc gallican, sus ine cu toate acestea opiniuni contrarii opiniunilor scriitorului nostru.

A adar f r nici o bun credin a citat D. de Maistre în favoarea sa pe Fenelon.

Pithou i Fleury afirm c puterea papei este câteodat mai presus de datinele particulare ale unor Biserici. Deci, conchide D. de Maistre, Pithou i Fleury recunosc suveranitatea papei *în materie de credin* .

Cum se g se te aceast consecin ?

Pithou, Fleury, to i gallicanii recunosc c papa se poate pronun a contra unui obicei care ar fi opus unei legi generale, canoanelor; c -l poate desfiin a, în calitatea sa de organ al Bisericii, îns rcinat cu supravegherea universal .

Pentru a conchide de la aceast autoritate *de delega iune* la o autoritate suveran   i absolut , trebuie s ai toat p trunderea D-lui de Maistre. Gallicanii cei mai deci i, ca Pithou, acordau prea mult papei; dar adev rul cere ca s nu îi fac cineva mai papi ti decât nu erau.

Înv atul nostru scriitor g se te c este ceva *glume* ca parlamentele s - i aroge dreptul de a controla, precum i episcopii deciziunile papale. (p. 177 i urm.)

Noi nu g sim aici altceva *glume* decât orgolioasa ignoran a autorului nostru. El nu tia, dup cât se pare, c înainte de revolu iunea din 89, Biserica i Statul erau atât de unite încât *legile Bisericii* deveneau *legi ale Statului*; el nu tia înc ceva mai mult, se pare, c parlamentele erau gardiane ale legilor Statului i c înregistrarea era necesar pentru ca o lege oarecare s devin lege a Statului. Când tie cineva aceste lucruri nu g se te cu adev rat nimic *glume* în examenul ce f ceau parlamentele deciziunilor ecleziastice, papale sau episcopale. Acesta era dreptul lor, înainte de *a înregistra* aceste deciziuni i de a le da caracterul de legi ale Statului, de a vedea dac ele nu con ineau nimic contrar celorlalte legi fundamentale ai c ror gardieni erau.

D. de Maistre este dar singurul *glume* ce-l poate cineva întâlni în aceast discu ie.

IX.

În a doua carte a operei intitulat : *Du Pape*, D. Joseph de Maistre consider pe papa *în raportul s u cu suveranit ile temporale.*

Astfel este doctrina pe care o expune:

Suveranitatea este necesar în societate. Suveranitatea ce trebuie s fie preferat , este absolutismul. Europa, care n-a încetat de a gravita c tre libertate, nu tie ce voie te. Asia i Africa sunt mai rezonabile decât ea. În toate epocile, “ele au zis unui om: *F tot ce vei voi, i, când ne vom sup ra, te vom sugruma…*” Acest drept public este *scurt i clar*, dar nu poate cineva consilia pe Europa de a-l adopta: în consecin , trebuie s recurg la un alt mijloc. Diversele tentative de constitu ie au c zut, chiar în Anglia. A adar nu este acolo remediul contra exceselor puterii: acest remediu este în papalitate, institu iune divin care are dreptul de a controla actele celorlalte suveranit i, i de a dezlega la trebuin pe supu i de jur mintele de fidelitate ce ei vor fi putut face. Suveranit ile sunt de *drept divin* i *infailibile*, dar se poate întâmpla ca un depozitar al suveranit ii s fie un tiran. În acest caz, trebuie cineva a se revolta? Nu. Trebuie s se împotriveasc ? Da. Dar cum s se împotriveasc legalmente i f r turburare? Adresându-se papei, care ar avea în mâini interesele omenirii i care ar depune pe tiran. Aceast depunere ar echivala cu moartea sa i n-ar mai aduce turburare în Stat.

În afar de aceast intervenire a papei, nu este alt mijloc de rezisten decât insurec iunea: trebuie dar s aleag , fiindc rezisten a este câteodat necesar între autoritatea superioar i f r limite a papei i insurec iune.

Papa nu ar avea numai dreptul de a rezista în ceasurile excep ionale în care el ar trebui s depun pe principi; el ar avea înc *veto* al s u contra tuturor suveranilor în cazurile în care ei i-ar permite acte contrare legilor fundamentale ale Statului, i mai ales contrare religiunii.

Atare este teoria dezvoltat în primele patru capitole ale c r ii a doua *Du Pape*. La sfâr itul capitolului al patrulea, g sim acest pasaj, ce merit a fi copiat textual (p. 228):

"Puterea pontifical este, prin esen , cea mai pu in supus capriciilor politicii. Acela care o exercit este ceva mai mult *totdeauna b trân, celibatar* i preot, ceea ce exclude cele nou zci i nou din o sut erori i pasiuni ce turbur Statele. În fine, fiindc el este dep rtat, fiindc puterea sa este de o alt natur decât aceea a suveranilor temporali i *fiindc nu cere niciodat nimic pentru dânsul*, va putea cineva s cread destul de legitim c dac toate inconvenientele nu sunt înl turate, ceea ce este imposibil, ar r mâne cel pu in atât de pu ine pe cât este permis de a o spera."

D. de Maistre face, în acest tablou, un portret de fantezie. Istoria ne spune dac papii n-au cerut niciodat nimic pentru dân ii; dac politica n-a fost, pentru un mare num r dintre dân ii, un mobil mai puternic decât religiunea i binele Bisericii; dac mai mul i papi au fost cu adev rat *celibatari*, i dac pasiunile lor n-au fost din contr un subiect de scandaluri i de turbur ri pentru Biseric . Istoria ne spune înc dac b trâne ea ordinar a papilor, în loc de a fi o garan ie de pace i de nobil independen , n-a fost pentru o mul ime de ambi io i un mijloc de a se face st pâni pe administra iunea, pe guvern mântul Bisericii, de a se înavu i traficând cu tot ce cre tinismul are mai sacru.

La epoca în care papii exersau în Occident înalta suprema ie pe care D. de Maistre o prive te ca cea mai tare garan ie contra r ului i a tiraniei, curtea din Roma era guvern mântul cel mai despotic i cel mai corupt.

B rba ii cei mai eminen i din evul mediu ne-au l sat în aceast privin bune l muriri. S citeasc cineva pe Petru Damian, pe Bernard, Vincent Ferrier, Clemengis, Gerson i va avea elemente mai mult decât suficiente pentru a aprecia teoria D. J.de Maistre. Faptele sunt aici care-i dau dezmin irea cea mai complet . Specula iunile financiare ale cur ii din Roma asupra beneficiilor ecleziastice din toate Statele sunt de ajuns prin ele singure pentru a dovedi nota de absurditate acestei teorii; c ci scandalurile financiare, de care se plânge lumea cu bun dreptate în zilele noastre, nu au un caracter a a de înjositor ca acelea ale func ionarilor cur ii din Roma, care speculau nu numai asupra bunurilor consacrate lui Dumnezeu, destinate, cea mai mare parte, cultului i s racilor, dar înc , prin rezerve i expectative, asupra mor ii chiar a acelora care le administrau. Pentru ace ti func ionari, totul era marf : legile cele mai sfinte, func iunile, demnit ile, ordinele, îns i misterele, totul în fine în Biseric era redus în starea de mijloc de a avea bani. Intrigile politice ale papilor, mai ales în secolul al XVI-lea; dezordinile atâtor papi, mai ales în secolul al VIII-lea,

dezordini egalate de nu întrecute de Alexandru al VI-lea[288], spun îndeajuns dac tronul papal este la scuteal de combina iunile politicii i de pasiunile cele mai degradatoare.

Când a studiat cineva istoria papalit ii, nu în apologii calculate, ci în îns i monumentele, r mâne înm rmurit de îndr zneala i de ignoran a D-lui de Maistre, când cite te pagini ca aceea pe care am citat-o.

Acest scriitor nu voie te s r spund la aceste fapte particulare; el pretinde c se înal atât de sus încât nu le mai vede. “Din punctul în care trebuie cineva s se înal e, zice el (p. 234), pentru a cuprinde totul, nu mai vede nimic din ceea ce vede i voi. Prin urmare, nu este mijloc de a v r spunde, afar numai dac nu voi i s lua i aceasta drept un r spuns.”

Noi nu suntem nicidecum decis spre aceasta. Este posibil ca D. de Maistre s se înal e atât de sus încât s nu mai vad nimic. Mun ii prejudiciilor sunt poate ca mun ii ordinari; vârful lor e acoperit de nori atât de gro i încât aceia care se urc pe ei nu mai v d nimic din ceea ce este mai jos de dân ii. Noi prefer m s r mânem pe p mânt pentru a vedea cele ce s-au petrecut pe dânsul i a le considera în am nuntele sale, c ci noi suntem prea *prozaic* pentru a crede c un tot nu este compus decât din detaliile sale, dup cum un corp nu este compus decât din p r ile sale. Dac lipsi i pe un corp de fiecare din membrele sale, noi nu prea tim cum va putea cineva în urm a-l considera într-un mod general.

Observând papalitatea în evul mediu, noi o vedem abuzând de autoritatea sa suprem pentru a ridica dificult i principilor ce n-aveau adesea alt gre eal decât aceea de a contesta aceast preeminen ce papii î i atribuiau; o vedem împilând popoarele în diverse moduri zise *spirituale*; punând impozite enorme pe bunurile ecleziastice din toate p r ile; aruncând excomunica iuni, adic dând necinstei în aceast lume i iadului în cealalt , pe cei ce voiau s fac cea mai modest opozi ie proiectelor sale, înc lc rilor sale; lucrând pentru a domina lumea prin mijloace violente, prin Inchizi iunea, torturile sale, i legisla iunea sa excep ional , mai mult decât prin blândele legi ale Evangheliei, prin exemplul virtu ilor i prin mijloacele de persuasiune.

Aceste fapte sunt nenum rate, continue, în istoria papalit ii în evul mediu; ele ne sunt atestate de scriitori gravi, pio i, dintre care mai mul i sunt onora i cu un cult public în Biserica latin .

A- i imagina c se r spunde la toate aceste fapte zicând c se înal prea sus pentru a le vedea, aceasta vrea s zic a- i bate joc de cititorii s i i a pune la o parte cele mai simple inspira iuni ale bunului sim .

Dar, cel pu in avut-a D. de Maistre o idee de ceea ce a fost suveranitatea papilor în evul mediu? Nu. El i-o înf i eaz ca pe un *drept public* perfect determinat i în privin a c ruia diversele State erau de acord. (p. 231) Papii, dup autorul nostru, n-au pretins nicicum atotputernicia temporal , dar numai o suprema ie asupra tuturor principilor i tuturor Statelor, care suprema ie era, în ochii lor, o consecin legitim a atotputerniciei lor spirituale.

[288] Alexandru VI Borgia, papa intre 1492 – 1503.

(p. 311) S admitem acest principiu, de i foarte contestabil; urmeaz oare ca aceast suprema ie s fi fost "*puterea* aleas i *constituit* în evul mediu pentru a face echilibru suveranit ii temporale i a o face suportabil oamenilor?" (p. 319) Când i în ce loc a fost ea *constituit* ? Nu se afl în istorie nici o urm despre acest pretins drept public care ar fi atribuit papei cutare sau cutare prerogativ asupra temporalului. Tot ce întâlnim în istorie, sunt ni te întreprinderi, ni te preten ii contra c rora suveranii i mai ales regii Fran ei totdeauna au protestat. Mai mul i suverani, este adev rat, s-au declarat feudatari ai papilor, spre a da teritoriului lor ca o consacra iune religioas i a-l garanta contra vecinilor lor; papii au exercitat drepturile de seniori feudali asupra acestor feude; au aruncat excomunica iuni asupra acelora care nu voiau s respecte aceea ce ei priveau ca o parte din patrimoniul sfântului Petru; dar de la aceste fapte excep ionale, nu se poate, f r abuz, conchide la un drept public, la o autoritate *constituit , aleas* i în general recunoscut . Papii au pretins c au aceast autoritate universal , dar ea n-a fost decât o *preten ie*, nu un drept recunoscut. C actele lor în anumite împrejur ri vor fi fost bune; c intervenirea lor va fi fost câteodat util , într-o epoc în care Europa era împ r it între mii de mici tirani care nu urmau decât voin a sau pasiunile lor în exerci iul puterii lor; noi n-avem nici o ra iune de a o nega, o admitem chiar f r dificultate, dar trebuie s trag cineva de aici aceast consecin : c stabilirea puterii lor în evul mediu era *necesarmente imposibil sau divin* ? (p. 325) Circumstan ele o explic din contr într-un mod foarte satisf c tor. Intervenirea papilor în afacerile temporale s-a n scut din feudalitate i a murit cu ea.

Era, în fundul sufletelor, în decursul evului mediu, mult credin , chiar la cea mai mare parte din seniorii a c ror purtare era vrednic de dojan : aceast credin era mai luminat ; ea era pe atât de pu in rezonat , dar i pe atât de sincer ca i aceea a copilului. Era asadar natural, caracterul sacerdotal s fie respectat de ace ti seniori, i ca sacerdo iul, mai ales în papa, care era cea mai înalt a lui personifica iune, s aib asupra lor o influen considerabil ; i pentru aceasta seniorii cei mai slabi se puneau, i ei în Statele lor, sub ap rarea sacerdo iului, spre a înfrica pe inamicii lor i a împiedica întreprinderile lor. De acolo au venit drepturile de suzeranitate exercitate de episcopi i de aba i (egumeni, stare i), i drepturile de refugiu recunoscute unor biserici. Drepturile de suzeranitate ale papei n-aveau o alt origine; astfel cea mai mare parte dintre dân ii n-au pretins s le exerciteze asupra Statelor care nu-i recunoscuser de suzerani. Astfel Innocen iu al III-lea[289] recuno tea formal c Fran a nu se recunoscuse niciodat vasal a sfântului scaun, i c ea conservase în aceast privin toat libertatea sa. Se tie cum fu tratat Bonifaciu al VIII-lea[290] când pretinse s - i întind suzeranitatea sa peste Fran a. Cu cât leg turile feudale se rupser , cu atât suzeranitatea papilor trebuia s dispar ; ceea ce într-adev r s-a i întâmplat. În zadar afirmar ei c drepturile lor feudale erau o consecin a autorit ii lor spirituale; nu se crezu nimic de acestea, i ast zi, nimeni n-ar

[289] Inocentiu III, papa intre 1196 – 1216.
[290] Bonifaciu VIII, papa intre 1294 – 1303.

îndr zni s pretind *pe fa * c trebuie s se restabileasc aceste *drepturi*; noi zicem *pe fa* , c ci, în secret, este sigur c spirite himerice viseaz suprema ia universal a papilor, chiar în ordinea temporal . Aceasta este doctrina ziarelor papiste care vorbesc despre aceasta destul de clar, mai ales de la *Syllabus* care a consacrat aceast doctrin . Unii scriitori papi ti nu sunt chiar foarte dep rta i de a proclama eretici pe cei ce sus in c *suzeranitatea* papilor în evul mediu s-a n scut din împrejur ri; c ea nu a fost deloc *universal* ; c ea nu se exercita decât în Europa i peste un mic num r de State care crezuse c trebuie s se declare vasale ale sfântului scaun; c este imposibil de a se gândi ast zi la restabilirea sa.

Orice ar zice ultramontanii, nu este nimeni, deloc obligat de a crede c papa va fi avut *din drept divin, suzeranitatea* temporal . Istoria demonstr c ea a avut o origine uman ; i D. de Maistre, care o proclam *divin* , este obligat de a conveni în acela i timp c ea se n scu, în evul mediu, *din for a lucrurilor*. (p. 331) Adev rul i-a smuls aceast contradic iune.

Dac credem pe D. de Maistre, intervenirea papilor în afacerile temporale ar fi avut rezultate prodigioase pentru binele societ ii, i aceste rezultate ar fi fost ob inute prin mijlocul excomunica iunilor. În acela i timp, el recunoa te c excomunica iunile nu erau urmate de obicei decât de pu in efect. S cit m (p. 328):

“Care erau rezultatele acestor mari judec i (excomunica iunile)? Suveranul în elegea de cuvânt sau *avea aerul de a în elege;* el se ab inea, *pentru moment*, de la un r zboi criminal; î i lep da posadnica, *pentru form* ; uneori cu toate acestea femeia î i relua drepturile sale; puteri amice, persoane importante i moderate se puneau la mijloc; i papa, la rândul s u, dac fusese sau prea sever sau prea gr bit, pleca urechia la remustr rile în elepciunii.”

Ceva mai mult autorul nostru sus ine c suprema ia papilor nu s-a exercitat decât cu privire la trei obiecte: sanctitatea c s toriilor, men inerea legilor ecleziastice i a moralelor sacerdotale i libertatea Italiei. (p. 266 i urm.)

Cum o autoritate, al c rei exerci iu a fost, de o parte circumscris cu privire la trei obiecte, i de alta, a avut a a de pu ine rezultate, a putut s produc în societatea întreag binele ce-i atribuie D. J. de Maistre? Istoria i adev rul îi smulg înc   i aceste m rturisiri care distrug radical teoria sa.

Noi n-avem trebuin   de a trece în revist , cu autorul, faptele ce probeaz c papii au depus suverani; c chiar mai mul i suverani au aderat la inven iunea papilor în afacerile temporale. Nimeni nu neag c a fost a a; toat lumea recunoa te c unii suverani s-au declarat feudatari ai papilor, i au contractat c tre ei datorii de vasalitate; dar, înc o dat , toate acestea nu probeaz în favoarea unui drept public, universal i *constituit*; nu probeaz mai ales c intervenirea pontifical , în afacerile temporale, ar fi de origine divin   i o consecin   direct sau indirect a unei autorit i spirituale care ea îns   i este o uzurpa iune.

Fost-a intervenirea papilor o sorginte de tulbur ri i de r zboaie, mai ales în Italia i în Germania? To i istoricii o spun, chiar P rintele Maimbourg, chiar Muratori; dar D.J. de Maistre declar , cu acel ton de modestie pe care i-l

cunoa tem, i decide c P rintele Maimbourg, în elept încolo, este nebun asupra acestei chestiuni (p. 370); c Muratori, de i *foarte impar ial*, a fost distrat, când a v zut, în Guelfi, pe catolici sau p rtinitori ai papalit ii. (p. 373) Cât despre D. de Maistre, el se proclam singur de bun credin i singur instruit în istoria evului mediu; el afirm c papii, amestecându-se în afacerile temporale, n-au cauzat cel mai mic r u, i n-au f cut decât bine. Între to i istoricii care spun contrariul, i D. de Maistre, este cineva liber de a alege.

Cu toate acestea, scriitorul nostru voie te s recunoasc c cutare pap în particular a putut avea gre eli. (p. 376) Este cu adev rat o fericire c lupt torul puterii temporale consimte a face aceast m rturisire.

Noi nu ne-am legat, în aceast combatere a c r ii a doua *Du pape*, decât de *principii*. Aceste principii sunt false, contradictorii, sprijinite pe fapte eronate. Autorul nu are chiar principii fixe; el se avânt , cu o gravitate netulburat , prin toate chestiunile, curm , decide, afirm , f r a- i da osteneala de a proba i de a concilia cutare din aser iunile sale cu cutare alta ce o contrazice; el distribuie lauda i blamul oamenilor celor mai gravi, f r a binevoi s dea seam de motivele judec ilor sale; dac -i aduce cineva înainte un pasaj din Evanghelie contra puterii temporale a papilor, aceasta este, zice el, *un loc comun*, i trece. Dac un istoric grav emite o opiniune contrar aceleia pe care el o patroneaz , acesta este un impiu, un inamic al Bisericii, un nebun, un ignorant.

Astfel sunt proced rile D-lui J. de Maistre; el se crede tare pentru c nu se îndoie te de nimic; el nici nu crede chiar c va îndr zni vreodat cineva s îi controleze aser iunile sale; î i închipuie te c dogmatismul s u va impune ideile sale. El nu s-a în elat asupra acestui din urm punct, în ceea ce prive te coala ultramontan care l-a ales de oracol i de profet al s u; dar aceast coal nu va reu i a ne convinge c D. de Maistre va fi fost altceva decât un iluminat, care a luat ideile sale drept doctrina catolic , i ale c rui teorii nu pot sus ine examenul unui om serios i instruit.

X.

A treia carte a operei D-lui J. de Maistre este consacrat papei, considerat *în raportul s u cu civiliza iunea i fericirea popoarelor.* De la primele linii, autorul înscrie unul din cele mai stranii paradoxuri ce i-a permis, ceea ce nu vrea s zic c nu este nimic, c ci noi am notat deja de acestea destul de extraordinare: „Binefacerile cre tinismului, zice el, sunt acelea ale papilor, cre tinismul *neavând ac iune exterioar decât printr-în ii* (p. 402)".

Astfel, când scaunul Romei n-a fost ocupat decât de papi scandalo i, spre exemplu în secolul al VIII-lea; când, ca în secolul al XV-lea i al XVI-lea, el nu num ra deloc, printre cei ce l-au ocupat, decât ambi io i i intrigan i, cre tinismul n-avea ac iune exterioar decât prin ni te oameni care-i dispre uiau *pe fa* preceptele! Astfel, geniile cre tine care au exercitat asupra lumii

ac iunea cea mai salutar , sfin ii care au edificat-o cu virtu ile lor eroice, înv a ii teologi care au investit adev rurile cre tine cu cele mai vii clarit i, martirii care i-au v rsat sângele lor pentru Evanghelie, toate acestea niciodat n-au trebuit s fie socotite drept *ac iunea exterioar a cre tinismului, fiindc n-au ac iune exterioar decât prin pap !*

S nu ne oprim mai mult timp înaintea acestei erori blasfematorie care rezum toat influen a social a unei religiuni divine într-*un om* supus, ca orice alt om, mizeriilor, pasiunilor, înclina iunilor perverse, ignoran ei! Trebuie ca iubirea de paradox s fie prea forte, pentru ca un om dotat cu sim s lase ca s ias din pana sa fraza ce am citat!

Dezvoltându- i eroarea, D. de Maistre atribuie papei misiunile catolice, singurele, zice el, care au un rezultat pentru propagarea luminii evanghelice. Misionarii Bisericilor separate i care nu sunt uni i cu papa „seam n , zice el, cu acele animale pe care arta le instruie te s umble în dou picioare i s contrafac unele atitudini omene ti." Ace ti câini savan i pot câteodat s se fac admira i, dar se vede c într-în ii „totul este for at" i c nu cer decât de a rec dea pe cele patru picioare ale lor.

D. de Maistre credea f r îndoial c are mult spirit f când aceast compara iune necuviincioas ; cât despre noi, ni se pare c un adev rat cre tin nu- i permite niciodat de a compara cu un câine pe o fiin dotat de Dumnezeu cu inteligen , pentru care Hristos a murit; înc i mai pu in pe un om care crede în Iisus Hristos, care a fost încorporat la Iisus Hristos prin botez; pe un om care, crezând în fundul con tiin ei sale c posed adev rul cre tin, p r se te ara sa pentru a merge s ini ieze în cuno tin a Evangheliei pe ni te oameni care înc *ed în umbra mor ii.*

Noi convenim voios a admite, cu D. de Maistre, c misionarii protestan i n-au ob inut niciodat multe rezultate; dar misionarii catolici ob inut-au mai multe? S - i arunce cineva ochii peste inuturile evanghelizate de atâtea secole, peste China, Japonia, i se va convinge despre pu inul succes al misionarilor romani. Cum a devenit America în parte cre tin ? Pentru c o popula iune european a înlocuit acolo pe indigeni, despuia i, m cel ri i sau izgoni i în inuturile s lbatice, unde ei sunt înc i acum cu obiceiurile lor, cu moravurile i religiunile lor. Dar ce folos este s se disimuleze adev rul, când ni te fapte atât de b t toare la ochi sunt de fa pentru a-l atesta?

D. de Maistre n-a spus dar adev rul, când a pretins c misiunile romane au fost fecunde. i când ele ar fi fost a a, trebui-va s -i atribuim papei rezultatele? Da, zice D. de Maistre, c ci „Biserica are singur onoarea, puterea i dreptul misiunilor: i f r suveranul pontif, nu este deloc Biseric (p. 419)."

Pân unde poate merge orbirea oamenilor de partit !

Iat întru aceasta înc o prob :

„Sau nu suveranul pontif a civilizat Europa i a creat acest spirit general, acest geniu fr esc ce ne distinge?" Mai întâi suntem noi distin i în Europa prin spiritul nostru general, prin geniul nostru fr esc? D. de Maistre nu o crede, fiindc cartea sa *Du Pape* nu este ca s zicem a a alta decât o critic f r m sur a opiniunilor ce fac mai mult vâlv în Europa, i pe care el le

consider   ca distructive a toat   armonia social   i a toat   pacea. Dac   noi nu posed m nici *spiritul general* nici *geniul fr   esc*, cum oare îl vor fi produs papii?   i dac   armonia, acordul, fraternitatea evanghelic   ar domni printre noi cu atâta putere cu cât vedem c   domnesc discordia, diversitatea de opiniuni   i ura, pe ce probe s-ar întemeia D. de Maistre pentru a stabili c   o a a de fericit   situa iune este opera papalit   ii? Papii din secolele al IV-lea   i al V-lea au trimis apostoli la popoarele barbare; ei au trimis pe iezui i în America, în China   i în India (419 pân   la 421). D. de Maistre conchide de aici c   ei au civilizat Europa   i i-au inspirat *spiritul general*   i *geniul fr   esc* ce ne disting.

Papi în secolele al IV-lea   i al V-lea! Iezui ii civilizatori! Atari enormit   i nu se combat.

Dac   D. de Maistre s-ar fi mul umit de a zice c   mai mul i episcopi ai Romei, în decursul primelor secole au lucrat pentru r spândirea luminilor Evangheliei; c , ajuta i de al i sfin i episcopi   i preo i zelo i, ei au luptat contra principiilor abrutizatoare ale p gânismului,   i au c utat a r spândi în lume salutarele înv   minte ale Evangheliei, noi n-am fi avut decât s   aplaud m o opiniune atât de just ; dar a se apuca cineva s   atribuiasc   papilor, adic   episcopilor Romei din evul mediu   i iezui ilor opere atât de m re e, aceasta însemneaz   a- i bate joc de cititorii s i cu atât mai mult   îndr zneal   cu cât rezultatele preconizate niciodat   n-au existat.

Dac   am crede pe D. de Maistre, papii au fost nu numai singurii propagatori ai Evangheliei, dar   i unicii ap r tori ai *libert   ii civile a oamenilor*.

Prin libertatea civil , D. de Maistre în elege scutirea de sclavie.

Omul este n scut sclav (p. 426), dup   filosoful nostru; l sat de sine, el este prea r u pentru a fi liber (p. 427); pretutindeni pe unde libertatea civil   este general , orice guvern mânt este imposibil (ibid.). De acolo vine c   *sclavia* a fost *starea natural*   a unei foarte mari p r i a genului uman pân   la stabilirea cre tinismului. Bunul sim universal sim ea necesitatea acestei ordini de lucruri (ibid.). Lucan a formulat o maxim   foarte just , când a zis c   „genul uman este f cut pentru câ iva oameni (ibid.)”. „Dar în fine, adaug   D. de Maistre, legea divin   ap ru pe p mânt: numaidecât ea se f cu st pân   peste inima omului   i-l schimb   astfel încât s   determine admira iunea etern   a oric rui adev rat observator (p. 429).”

Noi nu voim negre it s   neg m influen a cre tinismului asupra inimii omului,   i prin urmare, în societate; dar D. de Maistre cade în eroarea cea mai nesustenibil , când pretinde c   Evanghelia a dat omului o natur   deosebit   de aceea pe care o avea el mai înainte. Omul este, de la venirea cre tinismului, aceea ce era mai înainte. Totdeauna principiile indestructibile ale justi iei au fost în fundul con tiin ei sale. Evanghelia n-a fost decât dezvoltarea acestor principii   i a moralei eterne pe care Dumnezeu a înscris-o în inima omului, ca pe piatra din Sinai,   i în parabolele evanghelice; c   omul a avut mai mult ajutor pentru a o observa de la predicarea lui Iisus Hristos, c   seva evanghelic   a fecundat inima sa foarte mult timp stearp   pentru bine, noi o admitem; dar zicem în acela i timp c   vrea s   zic   a r sturna toate principiile a ne da cineva cu starea

natural a omului înainte de Evanghelie, aceea ce Evanghelia a condamnat ca o crim .

Biserica a comb tut sclavia mai ales propagând dragostea, noi o credem; dar Biserica nu e papa, orice ar zice D. de Maistre, i noi nu vom consim i niciodat de a atribui papei ceea ce apar ine *Bisericii*. Papii au f cut sclavi i vor înc s mai fac pe fiecare zi, c ci ei voiesc s domine nu numai peste corpuri ci i peste suflete; dar niciodat ei n-au eliberat de sclavie.

Biserica, propagând principiile evanghelice, a f cut lumii un bine imens; acesta este un fapt pe care nimeni nu-l neag . Acest bine ar fi fost i mai mare înc dac papi, episcopi, preo i, mai mult p gâni decât cre tini, n-ar fi împiedicat ac iunea sa binef c toare; dar trebuie cineva s zic c trebuie lumii, sau un principiu divin identificat în papa, sau sclavia? „Guvern mântul singur, zice D. de Maistre, nu poate guverna. El are dar trebuin ca de un ministru indispensabil, sau de sclavia care mic oreaz num rul voin elor lucr toare în Stat, sau de for a divin care, printr-un fel de *greff* spiritual , distruge asprimea natural a acestor voin e, i le pune în stare de a lucra împreun f r a se v t ma (p. 432).” Astfel, orice guvern mânt nu este posibil decât prin *destruc iunea* voin ei umane. F r voin , ce este în omenire? Ma ini, automa i. Pentru D. de Maistre, orice guvern mânt nu este dar decât un agent ce imprim impulsiune ma inii. Dac un rotaj deranjeaz sau împiedic jocul ma inii, trebuie s -l sco i; de acolo aceste *frumoase* teorii asupra sclaviei i a gâdelui, ce nu pot fi înlocuite decât prin papa, c ruia D. de Maistre îi acord însemnatul privilegiu de a fi agent *divin* pentru a *distruge* voin ele i a le *pune în stare de a lucra împreun f r a se v t ma*. De o mie opt sute de ani, acest agent func ioneaz , fiindc D. de Maistre, ca to i papi tii, f cu s înceap papalitatea de la sfântul Petru. Dar, istoria tuturor popoarelor, discu iunile lor, revolu iunile lor religioase, luptele lor sângeroase, în care papii luar atâta parte, spun destul de tare c teoria D-lui de Maistre nu este decât una de creier bolnav, ce ia himerele drept realit i.

Cre tinismul este un principiu de pace i de armonie între voin e i inteligen e. Dar poate cineva rezonabil s zic , într-un mod absolut, c Biserica care reprezint   i conserv principiile cre tinismului este *totuna* cu papa (p. 432)? Poate cineva s zic rezonabil c cre tinismul care exercit influen a sa binef c toare prin mii de mijloace, n-are decât unul „putere nul de îndat ce nu este concentrat într-o mân unic care s o exerciteze i s o fac s valoreze (p. 434)?” C cre tinismul *n-are existen , ac iune, putere, considera iune, nume chiar* decât prin papa (ibid.)? C „f r papa nu este adev rat cre tinismul, operator, puternic, convertitor, regenerator, cuceritor, *perfectilizator* (p. 435)?”

Iat cu toate acestea ceea ce afirm D. de Maistre. Astfel, pentru dânsul, nu mai este distinc iune între cler i Biseric , între Biseric   i cre tinism, între cre tinism i papa. Dumnezeu în cer, papa pe p mânt; i unul i altul exercitând aceea i putere pentru guvern mântul turmei umane; atare este teoria pe care ne-o d el ca *adev r*.

 i *acest adev r* este acela ce se înva   ast zi *oficial* de scaunul roman!

Noi nu vom urma pe D. de Maistre în cercet rile sale asupra înfrân rii sacerdotale, a a cum o în elegeau popoarele i filosofii antichit ii. Aceasta ne-

ar dep rta de subiectul nostru, care este de a considera, cu autorul nostru, pe papa *în raportul s u cu civiliza iunea i fericirea popoarelor.*

D.J. de Maistre a f cut studiul s u în tradi iunile antice, pentru a stabili c legea înfrân rii a fost privit , din toate timpurile, ca un mijloc civilizator. El vine în urm la papa i pretinde c *natura ar fi prea forte pentru a fi învins de legea divin* ; ea n-ar putea fi învins , adaug el, decât *prin atotputernicia inflexibil a suveranilor pontifi* (p. 468, 469).

Astfel suveranii pontifi posed , dup D. J. de Maistre, atotputernicia asupra *naturii umane*; ei pot s o *înving* , i au asupra ei o influen mai puternic decât îns i *legea divin* . Astfel Dumnezeu are trebuin de *atotputernicia suveranilor pontifi* pentru a face s se observe legea sa; cuvântul s u, prin urmare, nu poate avea efect decât dac suveranii pontifi binevoiesc s -i vin în ajutor. Scriptura sfânt ne înva c *legea divin* este *care converte te sufletele*; c Dumnezeu singur poate schimba, poate ameliora natura; c , singur *el d înfrânarea*; dar D. J. de Maistre este plin de un atât de viu entuziasm pentru papa, încât Dumnezeu i cuvântul s u nu sunt nimic, în prezen a aceluia a c rui putere i glorie a întreprins el de a le cânta.

Ar fi putut crede cineva c un om religios, c un scriitor, exaltat de ultramontanii no tri ca primul filosof cre tin, s-ar fi putut l sa s cad prin prejudiciile sale în ni te enormit i atât de impii?

Legea celibatului se datore te principalmente lui Grigore al VII-lea i succesorilor s i pe scaunul Romei, noi nu o contest m; dar trebuie s se conchid de aici c papii sunt *care ar fi a ezat sacerdo iul pe baze necl tibile*? (p. 469) Atunci chiar când legea celibatului ar fi atât de util pe cât se zice, ea totu i nu ar constitui sacerdo iul, care n-are i nu poate avea alt baz decât institu iunea divin . Exalte cineva cât va voi o lege ecleziastic , nu va fi niciodat permis de a o da ca baza unei ordini (tagme) ce î i are sorgintea sa în cuvântul Omului-Dumnezeu, i ca absolut necesar pentru exerci iul cre tinismului.

Niciodat celibatul n-a fost impus preo ilor, în Bisericile orientale; cu toate acestea sacerdo iul i institu iunile cre tine nu exist acolo? D. de Maistre, ap rând legea celibatului, a exagerat dar asupra acestui punct, ca i asupra tuturor celorlalte. El exagereaz înc i în paralela sa între preotul catolic i mini trii celorlalte culte. Noi nu voim nicicum s înjosim pe preotul roman, dar nu trebuie s -l exalteze cineva în detrimentul celorlal i, dac voie te s merite oarecare încredere; nu trebuie mai ales s fac din cler un tablou de fantezie. Sunt multe umbre în acest tablou; trebuie s o m rturisim pe fa , dac voie te cineva ca publicul s admire tr s turile de virtute ce trebuiesc exaltate.

Terminând paragraful s u asupra celibatului, D. de Maistre revine asupra erorii ce a emis mai sus, c , prin aceast lege, *papii trebuie s fie considera i ca adev ra ii institutori ai sacerdo iului!* El declar c dac nu adopt cineva aceast concluziune, nu este *judec tor competent*.

Este cineva cel pu in teolog exact afirmând c opiniunea D-lui J. de Maistre este o erezie care atac esen a îns i a sacerdo iului.

Ceva mai mult, probeaz c   tie istoria zicând c celibatul n-a fost practicat decât prin excep iune în Biserica roman ; c legea care-l impune a servit prin urmare mai mult imoralitatea decât civiliza iunea.

Dup chestiunea celibatului, D. J. de Maistre trateaz pe aceea a institu iunii monarhiei europene. Papii, zice el, sunt cei ce au instituit aceast monarhie; ei au fost *sorgintea suveranit ii* (p. 514), i prin aceea ei au gr bit civiliza iunea popoarelor. În urmarea ac iunii *Bisericii, adic a suveranului pontif* (p. 505), se opera în Europa o astfel de transformare a suveranit ii, încât toate inimile catolice proclamar o constitu ie care poate fi astfel rezumat : „Regii abdic puterea de a judeca prin ei-în i i, i popoarele, în schimb, declar pe regi infailibili i inviolabili.” (P. 515 i 516) „Astfel este legea fundamental *a monarhiei europene*, adaug autorul nostru, i aceasta este opera papilor.”

La ce epoc abdicar regii puterea de a judeca prin ei-în i i? Autorul nostru nu a spus-o. Noi credem c el a avut inten ia de a vorbi de evul mediu, când papii exercitar o preponderen   mai mare în societate; dar, la aceast epoc , regii judecau ei în i i, i tocmai în timpurile moderne, când ac iunea pontifical a fost aproape anulat , regii *delegar* magistra ilor puterea judiciar ce- i atribuiser .

La ce epoc au declarat popoarele pe regi *infailibili* i inviolabili? Revolu iunile i r zboaiele, de care nici un secol nu a fost sc pat, nu atest ele c D. J. de Maistre n-a pus decât principii de fantezie în ceea ce nume te *legea fundamental* , sau harta monarhiei europene. A fost în toate timpurile o mare diversitate de opiniuni asupra naturii suveranit ii. Popoarele Europei n-au avut niciodat nici acelea i idei nici acelea i institu iuni. Pretinsa monarhie european nu este decât *un vis* al filosofului nostru.

Împingând mai departe fanteziile sale, D. de Maistre vede, chiar în timpul s u, care este al nostru, influen a sfântului scaun men inând echilibrul *monarhiei europene*, dând, *prin acest echilibru miraculos* (p. 518): principilor puterea f r tiranie, i popoarelor libertatea f r licen ; el nu vede, la popoarele separate de sfântul scaun decât revolta contra principilor sau sclavia popoarelor.

Noi nu tim dac cititorii no tri v d toate acestea în Europa. Cât despre noi, noi nu vedem absolut nimic din toate acelea a c ror existen   o atest D. de Maistre. Nu vedem nici un inconvenient care s -l fac s zic c domniile regilor catolici sunt mai lungi decât acelea ale regilor eretici, i c Rusia este defectuoas . Noi nu putem urma pe D. de Maistre prin digresiunile sale; ne inem în subiectul principal.

Terminând a treia carte a sa *Du Pape*, autorul nostru atribuie papilor *singuri* rezultatele cruciadelor. Papii au îndemnat la aceste expedi iuni îndreptate mai mult contra cre tinilor orientali decât contra turcilor, acesta este un fapt incontestabil. Ei au încercat s profite de dânsele pentru a întinde puterea lor, aceasta înc este adev rat. Produs-au aceste expedi iuni rezultate de care papii i latinii s poat fi mândri? Noi ne permitem de a ne îndoi. Dac ultramontanii vor absolut ca aceste rezultate s fie datorite papilor, pot s - i permit aceast fantezie; noi consim im. D. de Maistre rezum erorile sale afirmând din nou c cre tinismul a fondat monarhia european , i c , f r papa,

nu este creștinism; că această instituțiune divină își pierde puterea sa, *caracterul său divin* (p. 549 și urm.), forța sa convertitoare; că creștinismul fără papa „*nu este mai mult decât un sistem, o credință omenească*, incapabilă de a intra în inimi și de a le modifica pentru a face pe om susceptibil de un mai înalt grad de știință, de morală și de civilizațiune”; că „greșelile papilor s-au întors, în general, în profitul oamenilor”; că ei au fost ”institutorii, tutorii și adevăratele genii constituante ale Europei”; că monarhia papală este „cea mai bună (blândă, dulce), cea mai pacifică și cea mai morală din toate monarhiile.”

Ce pagubă că ea nu mai există astăzi și că italienii au fost atât de ingrați pentru a o distruge!

După aceste aserțiuni, D. de Maistre declară că protestează contra oricărui fel de exagerațiune (555). El protestează atunci contra cărții sale întregi, care nu este decât o exagerațiune continuă și o grămadă de erorile cele mai monstruoase.

XI.

Iată-ne ajunși la a patra și ultima carte *Du Pape*. D. de Maistre tratează într-însa „despre papa în raportul său cu Bisericile numite schismatice.”

Toate aceste Biserici se înțeleg în răceala lor pentru curtea din Roma, deși diferă între ele în punctele cele mai esențiale.

Toate Bisericile numite schismatice sunt *protestante* în acest sens că ele protestează contra sfântului-scaun, centrul adevărului (C. 1-iu).

Dacă Biserica greacă a conservat depozitul credinței în întregimea sa, aceasta vine din aceea că ea este „un corp înghețat al cărui fond a conservat formele... De îndată ce vântul științei, care este cald, va începe a sufla, se va întâmpla ceea ce trebuie să se întâmple după legile naturii: formele antice se vor dizolva, și nu va rămâne decât pulbere... nici o religiune, afară de una, nu poate suporta ispitirea științelor.”

„Orice amic al unității trebuie să dorească ca anticul edificiu (al Bisericilor orientale) să sfârșească prin a se dărâma sub loviturile științei protestante, spre a rămâne locul gol pentru adevăr.” (C. II.)

Iată principii generoase formulate de D. de Maistre pentru Bisericile orientale. Să le examinăm repede.

Ele se înțeleg toate în antipatia lor contra curții din Roma. Acesta este un fapt; dar care este rațiunea acestui fapt? Pentru ce atâtea milioane de creștini, care au conservat același simbol, aceeași lege morală, aceleași mistere, același cult, aceeași ierarhie ca și Biserica romană, pentru ce diferă ei de dânsa asupra acestei chestiuni a autorității curții din Roma? D. de Maistre vorbește, în capitolele al III-lea și următoarele ale cărții sale a patra, despre caracterul particular al grecilor și despre antipatia lor pentru occidentali; crezut-a dânsul că această antipatie era o explicațiune suficientă a separațiunii Bisericii orientale și a Bisericii romane? S-a înșelat peste măsură. În decurs de mai multe secole,

aceste Biserici au fost perfect unite. Le vedem rupând (amici ia) pu in câte pu in, cu cât curtea din Roma exagereaz autoritatea sa i cu cât principiile ultramontane se substituie principiilor catolice. A fost desigur totdeauna antipatie între Orient i Occident, dar adev ratele principii fur în decursul primelor secole cre tine, o leg tur de uniune; i dac principiile s-ar fi men inut în veritatea lor, antipatia n-ar fi avut întrist torul rezultat al unei întregi separa iuni.

Ar trebui s închid cineva ochii de bun voie înaintea oric rei lumini pentru a sus ine (apoi) c puterea papal era aceea i, în al treilea secol spre exemplu, care a fost în momentul separa iunii celor dou Biserici. Când primele sinoade ecumenice determinau limitele patriarhatelor, i fixau semnele de hotar dincolo de care jurisdic iunea scaunului Romei n-ar putea s se exercite, ele nu recuno teau papei aceast omnipoten pe care el a pretins s o exercite de atunci, i care a fost una din cauzele i poate cea principal a sciziunii.

Patriarhii Constantinopolului ambi ionar o autoritate mai mare decât cea pe care o posedau dintru început; mai mul i fur gelo i pe patriarhii Romei: este posibil. Antipatia natural a orientalilor contra Occidentului a f cut separa iunea mai u oar ; s o admitem; dar pentru a combate gelozia patriarhilor Constantinopolului i antipatia grecilor, trebuia s li se dea un nou aliment ridicând preten ii exagerate? Dac to i papii ar fi imitat pe sfântul Grigorie cel Mare (Dialogul); dac , pentru a r spunde la titlul de ecumenic ce- i atribuiau patriarhii Constantinopolului, ei ar fi luat numai pe acela de *servitor al servitorilor lui Dumnezeu*; dac mai ales ei ar fi pus în practic profundul înv mânt ascuns sub litera acestui titlu, noi credem c sciziunea niciodat n-ar fi existat. Bisericile orientale nu s-ar fi dat în sus nicicum de a recunoa te scaunului din Roma întâietatea sa în Biseric , dac unii papi i ultramontanii nu în elegeau, prin aceast întâietate, omnipoten a, absolutismul în Biseric . Ele *protesteaz* mai mult contra ultramontanismului decât contra întâiet ii episcopului Romei; i dac Providen a trimitea Bisericii sale pe un Grigorie Cel Mare, antipatiile degrab ar fi disp rut.

Noi putem cu atât mai mult s credem aceasta cu cât Bisericile au conservat cu o grij minu ioas nu numai dogmele revelate, dar i institu iunile primelor secole cre tine. D. de Maistre este obligat de a conveni întru aceasta; fie, dup cum dânsul zice, pentru c aceste Biserici formeaz *un corp înghe at*, sau pentru oricare alt cauz , pu in ne pas , faptul exist , i el câ tig o importan excep ional în zilele noastre când papii inventeaz pe fiecare zi noi dogme, i înal astfel zidul de separa iune datorit dintru început ambi iunii lor.

Poate cineva s aprecieze mai bine decât totdeauna aceast dorin impie a autorului nostru, ca Bisericile orientale s - i piard credin a. M rturia lor permanent nu e oare cel mai tare argument în favoarea perpetuit ii dogmei catolice?

Dar, înva D. de Maistre, nu este credin veritabil în Bisericile schismatice? Pentru ce? Pentru c ele au lep dat regula de credin .

Dac regula de credin ar fi *cuvântul infailibil al papei*, Bisericile orientale ar fi lep dat-o; dar cuvântul papei nu este regula de credin catolic ,

zic orice ar zice ultramontanii. Ea consist în *consentimentul permanent al Bisericii universale* asupra unei chestiuni de credin : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Ecourile* Bisericii, *organele* sale sunt episcopii, care nu datoreaz decât *s dea m rturie despre credin a permanent* a Bisericilor lor respective.

Dar, Bisericile orientale recunosc aceast regul   i o urmeaz . Ele au dar regula de credin   *catolic* ; numai ele nu cred c scaunul Romei ar fi centrul împrejurul c ruia s fie convergente toate razele cercului catolic; dar din aceea c ele nu admit acest punct, nu trebuie s se conchid c ele nu au respectat regula credin ei. Ele tiu i cred c cuvântul lui Dumnezeu, transmis prin predica iune i prin scrierile apostolice, este obiectul credin ei noastre, i c fiecare particular este dator, în interpreta iunea ce face Sfintelor Scripturi, s se conformeze *credin ei generale i permanente.* Ele urmeaz dar regula credin ei. Ele pun centrul Bisericii în episcopat, ca latinii inteligen i; numai ele nu recunosc pe papa ca centru al episcopatului, i au dreptate.

Noi nu vom urma pe D. de Maistre nici în diatribele sale contra Bisericilor separate, nici în cercet rile sale asupra caracterului, artelor, tiin elor i puterii militare a Greciei. Scriitorul nostru î i permite de a vârî în cartea sa digresiuni asupra unor obiecte ce nu se raporteaz deloc la subiectul principal. Dac el avea gustul episoadelor de acest gen, noi n-avem nimic de zis, c ci despre gusturi i despre culori nu trebuie s se dispute; dar noi n-am întreprins decât de a combate doctrina sa asupra papei, i credem c am reu it.

D. de Maistre a dat ca concluziune c r ii sale o bucat scris cu o emfaz ridicol . Ideea ce o poate cineva prinde în aceast gr mad (harababur) de cuvinte, este c Biserica, dup cum el o în elege, adic ultramontanismul, se apropie de triumful s u.

S rmane profet! Dac vreodat ultramontanismul ar triumfa într-un mod complet, Biserica catolic va disp rea. Acest sistem, gra ie scrierilor D-lui de Maistre, D.D-lor de Bonald i de Lamennais, c p tase o oarecare influen ; ast zi, el face zgomot, se mi c înc , ar voi s ne fac s credem în puterea sa; dar este lovit cu o lovitur de moarte. Ce om serios, ce scriitor însemnat i-a luat cauza în ap rare? Nu sunt nici pamfletele Veuillotilor, nici groasele diatribe ale Guerangerilor; nici adun turile de fraze teologice ale Goussetilor, care pot s dea ni te aparen e rezonabile unui sistem absurd, i a c rui falsitate nici însu i geniul n-a putut-o îndelung disimula.

Ultramontanii cânt de victorie, exalt pompos triumful lor, pentru c par a se bucura de o oarecare putere în Biseric ; dar s   tie bine c victoria lor nu este decât aparent , i c erorile lor prepar idolului lor cel mai teribil viitor.

Pedeapsa deja a început. Papa nu mai este rege. Mâine, despotismul spiritual ce el î i atribuie nu va mai avea de supu i decât o slab turm de fanatici i de idio i.

Papalitatea se sinucide cu propriile sale mâini; cu cât î i exagereaz preten iile, cu atât mai mult î i gr be te ruina!

Aceast ruin va fi triumful adev ratei Biserici a lui Iisus Hristos.

PAPALITATEA ERETICA

de

WLADIMIR GUETTÉE

****